

RECHERCHES SUR LE SENS ET LES ORIGINES  
DE L'EXPRESSION *CAELUM CAELI*  
DANS LE LIVRE XII DES *CONFESSIONS*  
DE S. AUGUSTIN <sup>1</sup>

---

« ...de illis caelis et mihi difficile est  
disputare, si tamen non impossibile, et  
uobis intellegere ».

*En. in ps.* 32 III 6, PL 36, 288.

INTRODUCTION

Il était prévisible que le terme *caelum*, si fréquemment employé par la Bible, et déjà diversement, dû, par son prestige et sa capacité de presque tout signifier, exercer de façon privilégiée l'exégèse allégoriste de saint Augustin. Il n'y a pas manqué. Pour se limiter à quelques exemples pris en vrac, le *caelum* biblique s'applique symboliquement, selon l'interprétation augustinienne, à des réalités aussi différentes que l'Écriture <sup>2</sup>, l'homme opposé à la femme <sup>3</sup>, la tête de l'Église distinguée de son corps <sup>4</sup>, ou l'Église entière face à ses ennemis <sup>5</sup>. Mais, de ces multiples exégèses, l'une présente un intérêt spécial : celle qu'Au-

1. Un sommaire de ce travail a fait l'objet d'une communication lue à la *First International Conference on Patristic Studies* d'Oxford le 27 septembre 1951.

2. *Enarratio in psalmum* 93, 6, PL 37, 1194 : « caelum, id est firmamentum, intellegitur per figuram liber Legis », etc. Cf. *Ps.* 103, 2 et *Is.* 34, 4.

3. *De sermone domini in monte* II 6, 24, PL 34, 1279 : « Caelum ... et terra conuenienter intellegitur quasi uir et femina, quoniam terra caelo fecundante fructifera est ».

4. *Confessions* XIII 34, 49, lignes 4-5, éd. Labriolle II p. 405 : « caelum et terram, caput et corpus ecclesiae ».

5. *Sermo* 56 V 8, PL 38, 380 : « Ecclesia caelum est, inimici ecclesiae terra sunt », etc.

gustin assigne à *caelum*, et plus précisément à *caelum caeli* dans le livre XII des *Confessions*. Pour l'explorer, on commencera par la décrire, en en marquant, grâce à d'autres textes, la genèse et l'évolution ; un coup d'œil sur les commentaires antérieurs ou contemporains comme sur les œuvres de ses successeurs montrera alors quelle nouveauté apportait cette interprétation d'Augustin et quelle influence elle devait exercer ; constatation qui ne donnera que plus d'intérêt à la recherche de ses sources philosophiques et littéraires ; enfin, une fois cette filiation mise en lumière, on insistera sur l'un de ses aspects essentiels : la question de l'intelligible et de l'intelligence. Malgré leur titre, on sera amené à invoquer, au long de ces pages, de nombreux textes d'où sont absents les mots *caelum caeli* ou leurs équivalents grecs ; c'est que ces mots ne sont qu'une dénomination d'une réalité qui en reçoit bien d'autres, et se limiter strictement aux mentions de cette expression eût été décider de ne la point comprendre.

## I

## L'EXÉGÈSE AUGUSTINIENNE. — DESCRIPTION HISTORIQUE.

Le livre XI des *Confessions* n'avait pratiquement élucidé, de Genèse I, 1, que le *in principio* ; le livre XII s'attaque à *caelum et terram*. Son exégèse de *caelum* est nette, bien qu'éparse et peu systématisée. Ce ciel, avant tout, est incorporel ; ce n'est pas une distance, mais une opposition de nature, qui le sépare du monde sensible ; il est nettement distingué du ciel physique, *firmamentum*, créé entre deux eaux et appelé aussi *caelum*, mais *alterum caelum* <sup>1</sup> ; à plus forte raison l'est-il d'un troisième ciel plus humble encore, celui des oiseaux et des vapeurs humides <sup>2</sup>. Le récit biblique invite lui-même à cette distinction, puisque le firmament corporel y apparaît créé le deuxième jour, alors que le ciel du verset 1 est suscité avant tout jour <sup>3</sup>. Comment mieux

1. *Conf.* XII 12, 15, 19, L. 339.

2. *Conf.* XIII 32, 47, 9-12, L. 404 : « hoc spatium aeris, quia et hoc uocatur caelum, per quod uagantur uolatilia caeli inter aquas, quae uaporaliter eis superferuntur ».

3. *Conf.* XII 8, 8, 19-23, L. 335 : « Quod firmamentum uocasti caelum, sed caelum terrae huius et maris, quae fecisti tertio die... Iam enim feceras et



exprimer cette immatérialité transcendante du premier ciel qu'en disant que, malgré sa beauté, le monde visible tout entier, y compris son ciel, n'est que terre par rapport à lui ? C'est cette sorte de proportion entre ce ciel, le firmament et la terre qu'Augustin pense traduire excellemment par l'expression biblique *caelum caeli*<sup>1</sup> : le ciel qui a pour terre notre ciel ordinaire, le ciel

*caelum ante omnem diem* » ; XII 13, 16, 22-25, L. 340 : « Et quod secundo die commemoratur factum firmamentum et uocatum caelum, insinuat, de quo caelo prius sine diebus sermo locutus sit ».

1. *Conf.* XII 2, 2, 5-15, L. 330-331 : « Sed ubi est caelum caeli, domine, de quo audiui in uoce psalmi : caelum caeli domino : terram autem dedit filiis hominum ? Vbi est caelum, quod non cernimus, cui terra est hoc omne, quod cernimus ?... Ad illud caelum caeli etiam terrae nostrae caelum terra est. Et hoc utrumque magnum corpus non absurde terra est ad illud nescio quale caelum, quod domino est, non filiis hominum. » Cette expression *caelum caeli* reparaitra une quinzaine de fois dans les deux derniers livres des *Conf.*, surtout dans le XII<sup>e</sup> (XII 2, 2, 5, 330 ; 2, 2, 6, 331 ; 2, 2, 11-12, 331 ; 8, 8, 1, 334 ; 8, 8, 23, 335 ; 9, 9, 4, 335 ; 11, 12, 13, 337 ; 13, 16, 6, 339 ; 13, 16, 17, 340 ; 15, 20, 20, 342 ; 15, 20, 20-21, 342 ; 21, 30, 17-18, 349-350 ; XIII 5, 6, 5, 369 ; 5, 6, 10, 370 ; 8, 9, 8, 372), et l'on aura l'occasion de revenir sur la plupart de ses mentions. Elle se lit, soit telle quelle, soit sous sa forme plurielle *caeli caelorum*, soit sous la forme mixte *caelum caelorum* (ou naturellement sous les formes grecques correspondantes) onze fois dans l'Anc. Test. : *Deut.* 10, 14 ; III *Reg.* 8, 27 ; II *Chron.* 2, 6 ; 6, 18 ; 6, 23 ; *Nehem.* 9, 6 ; *Ps.* 67, 34 ; 113, 24 ; 148, 4 ; *Eccli.* 16, 18 ; III *Macc.* 2, 15. Ces références sont celles de la LXX ; certaines d'entre elles diffèrent légèrement dans les autres versions grecques, dans la *Vetus Latina* d'Augustin et dans la Vulgate (ainsi II *Chron.* 2, 5 ; *Ps.* 113, 16 ou 115, 16), mais restent toujours faciles à repérer. Augustin cite de préférence *caelum caeli* d'après les Psaumes ; dans le texte précédent, il le faisait d'après le *Ps.* 113, 16.

On notera que l'expression hébraïque correspondant à *caelum caeli*, lors même qu'elle est de type grammatical identique, c'est-à-dire consiste dans l'association de deux formes du même mot שמים (ce qui n'est pas toujours le cas), n'a

jamais ce sens incorporel que lui suppose Augustin, mais marque simplement une sorte de superlatif du ciel physique, « Bezeichnung der Himmelswelt bis zu den äussersten fernsten Sphären », dit Gesenius, *Handwörterbuch über das a. Test.*, s. u. Le « ciel du ciel » semble en effet désigner, dans la cosmologie hébraïque, le firmament voûté, sommet du monde, où réside Dieu (*Amos* 9, 6) et jusqu'auquel Lucifer voudrait s'élever, après avoir dépassé le firmament étoilé (*Is.* 14, 13), car le ciel de Dieu domine le nôtre autant que la terre surplombe l'abîme, comme l'insinue *Eccli.* 16, 18. Cf. I. DE VUIPPENS, *La Paradis terrestre au troisième ciel, Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles*, diss. Fribourg 1925, p. 73 et 80.

Cette tournure hébraïque courante (« saint des saints », « siècles des siècles » sont des expressions du même type) et de signification banale, traduite littéralement en grec et en latin, était bien faite, par son exotisme, pour détourner l'attention d'Augustin de l'interprétation véritable ; en bon grammairien de la

qui est au firmament comme le firmament est à la terre, par conséquent le ciel du ciel, *in caelestibus super ista caelestia*<sup>1</sup>. Même la subtile matière céleste n'est pas assez fine pour constituer la pure spiritualité de ce ciel-là<sup>2</sup>. Comment s'étonner alors que cette créature « sublime »<sup>3</sup> occupe le premier rang de la création, qu'elle soit la plus grande, la plus proche de Dieu, celle qui n'a que lui au-dessus d'elle, à l'exact opposé de la « terre », qui est petitesse, voisinage du néant, et à laquelle rien n'est inférieur<sup>4</sup> ?

Ce ciel est d'ailleurs un esprit, *creatura intellectualis, mens pura, caelum intellectuale, intellectualis natura, sapientia, mens rationalis et intellectualis, spiritalis uel intellectualis creatura, intellegibilis creatura, caelum intellegibile*<sup>5</sup>, ou plutôt un collège et un séjour d'esprits, une cité chaste et maternelle peuplée de saintes intelli-

décadence, il s'attache au détail de l'expression, et toute formule inusitée lui fait pressentir un admirable message ; « ainsi le voyons-nous s'égarer à rechercher la valeur mystérieuse de telle expression qui, singulière en latin, n'est en fait que la traduction d'un hébraïsme sans portée... Il voit un sens caché dans telle image étrangère à la poétique latine, mais tout à fait normale pour l'écrivain juif » (H. I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*<sup>2</sup>, Paris 1949, p. 481-482). Son explication cryptographique de *caelum caeli* n'est pas la seule de son genre ; ainsi l'expression de même structure *saecula saeculorum*, par laquelle l'écrivain biblique veut simplement donner l'idée d'une durée très prolongée, désigne selon la *Cité de Dieu* les siècles intelligibles demeurant immuables dans la sagesse divine et opposés aux siècles qui passent (simples *saecula*), l'éternité distincte du temps : « ita dicantur saecula saeculorum, ut intellegantur saecula in sapientia dei inconcussa stabilitate manentia istorum, quae cum tempore transeunt, tamquam efficientia saeculorum... Siue saecula saeculorum aeterna sint temporalium tamquam dominantia subditorum » (XII 22, éd. Hoffmann [= CSEL 40 I] p. 600, 16-19, et p. 601, 13-14). Des hébraïsmes de même type, qui aident à comprendre *caelum caeli*, venaient à la plume du juif Philon lorsqu'il écrivait grec : l'intelligence, *νοῦς*, désigne ce qui, dans l'âme, est le plus âme, c'est à dire l'âme de l'âme, *ψυχῆς τινα ψυχὴν*, de même que les naturalistes les plus attentifs appellent la pupille, *κόρη*, l'œil de l'œil, *ὀφθαλμοῦ ὀφθαλμόν* (*De opif. mundi* 21, éd. Cohn-Wendland I p. 22, 5-8).

1. *Conf.* XII 11, 12, 17-18, L. 337.

2. XII 15, 19, 14-15, L. 341-342 : « ...non terrena neque ulla caelesti mole corporea, sed spiritalis ».

3. XII 15, 19, 6-7, L. 341 : « ...sublimem quandam esse creaturam ».

4. XII 7, 16-22, L. 334 : « fecisti caelum et terram, magnum quiddam et paruum quiddam, ... magnum caelum et paruum terram... Duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset ».

5. XII 9, 9, 4-5, 335 ; 11, 12, 15, 337 ; 13, 16, 7, 339 ; 15, 20, 6-7 et 16-17, 342 ; 17, 24, 4-5, 345 ; 20, 29, 7-8, 348 ; 21, 30, 17, 349 ; 28, 39, 17-18, 359 ; 29, 40, 5-6, 359.

gences, une paisible résidence d'où personne n'aime à s'absenter, une demeure rayonnante et prestigieuse qui n'est autre que l'éternelle maison de Dieu<sup>1</sup>. On s'y adonne à la contemplation incessante de la face lumineuse de Dieu ; on retire repos et douceur, bonheur et illumination d'une connaissance instantanée, totale, évidente et immédiate, sans rien de discursif ni de spéculaire<sup>2</sup>. C'est la récompense d'un attachement sans défaillance à Dieu, fait de chaste jouissance et d'amour chaleureux ; cette union comble toute aspiration de l'esprit qui en bénéficie ; tant qu'il y est maintenu, il ne peut songer à s'en écarter ; s'il en est éloigné involontairement, pendant le pèlerinage terrestre, il soupire aussi longtemps qu'il n'y est pas intégré<sup>3</sup>.

1. XII 11, 12, 14-17, L. 337 : « ...domum tuam... concordissime unam stabilimento pacis sanctorum spirituum, civium civitatis tuae » ; 11, 13, 11, 338 : « ...domus, quae peregrinata non est » ; 15, 19, 14, 341 : « domus dei » ; 15, 20, 17-18, 342 : « ...castae civitatis tuae matris nostrae » ; 15, 21, 9-10, 343 : « O domus luminosa et speciosa, dilexi decorem tuum et locum habitationis gloriae domini (Ps. 25, 8) » ; 15, 22, 4, 343 : « domus dei » ; 17, 25, 15, 346 : « aeterna domus dei ». Cette idée, que le ciel est la cité par excellence et à plus juste titre que les villes terrestres, est biblique, mais aussi stoïcienne ; cf. Clem. Alex., *Strom.* IV 26, 172, 2 (= Arnim, *Stoic. vet. fragm.* III 327, p. 80, 40-42) : λέγουσι γὰρ καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν · τὰ δὲ ἐπὶ γῆς ἐνταῦθα οὐκέτι πόλεις. On trouvera de la *domus dei* une description qui complète celle des *Conf.* en *En. in ps.* 41, 9 ; 64, 8 ; 126, 3, PL 36, 470 ; 779-780 ; 37, 1668-1669 (les moyens d'accéder à cette maison ; son recueillement et sa liesse ; son peuplement).

2. *Conf.* XII 9, 9, 7-8, L. 335 : « prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae » ; 11, 12, 11-15, 337 : « ...sempiterno inhabitatore te atque inlustratore suo... Domum tuam contemplantem delectationem tuam sine ullo defectu egrediendi in aliud » ; 12, 15, 5-6, 338 : « sine ullo defectu contemplationis » ; 13, 16, 7-11, 339 : « ... ubi est intellectus nosse simul, non ex parte, non in aenigmate, non per speculum, sed ex toto, in manifestatione, facie ad faciem (I *Cor.* 13, 12) ; non modo hoc, modo illud, sed, quod dictum est, nosse simul » ; 15, 19, 10-11, 341 : « in eius solius ueracissima contemplatione requiescat » ; 15, 20, 7-8, 342 : « contemplatione luminis lumen est » ; 15, 21, 3-5, 343 : « est idonea faciem tuam semper uidere nec uspiam deflectitur ab ea » ; 17, 24, 5-6, 345 : « ...semper faciem dei contemplantem ».

3. XII 9, 9, 8-9, L. 335-336 : « sine ullo lapsu, ex quo facta est, inhaerendo tibi » ; 11, 12, 2-11, 337 : « ... cuius uoluptas tu solus es teque perseuerantissima castitate hauriens... et te sibi semper praesente, ad quem toto affectu se tenet... O beata, si qua ista est, inhaerendo beatitudini tuae... ! » ; 11, 13, 10-13, 338 : « tua domus, quae peregrinata non est, ... indesinenter et indeficienter tibi cohaerendo... » ; 12, 15, 7-8, 339 : « aeternitate atque incommutabilitate perfruat » ; 15, 19, 7-14, 341 : « creaturam tam casto amore cohaerentem deo uero et uere aeterno, ... quoniam tu, deus, diligenti te, quantum praecipis, ostendis ei te et sufficis ei, et ideo non declinat a te nec ad se » ; 15, 21, 7-13, 343 : « amore grandi

Cette étroite adhésion à l'éternité divine lui vaut, par participation, de surmonter lui-même le temps ; non que, de soi, il partage avec Dieu l'éternité au sens strict, ni le privilège de n'avoir pas été créé ; de tout autre essence que Dieu à qui il doit d'être, il est par nature susceptible de changement ; mais en fait, cette aptitude à la mutabilité ne s'exerce pas, tant il adhère à l'immuable ; ce qui lui procure d'excéder tout déroulement temporel, d'ignorer l'avenir comme le passé, d'occuper un rang intermédiaire entre le temps et la véritable éternité, et de posséder ce que l'on peut appeler, faute d'un mot meilleur, une certaine éternité à sa mesure, *secundum modum suum aeterna*. Ce qui explique l'absence de toute mention de temps et de jour dans le récit de la création du premier ciel ; bien qu'il ait commencé, il n'y a de temps ni avant lui ni en lui. Non qu'il détienne d'ailleurs l'exclusivité de cette intemporalité : échappe également au temps la matière informe, que le 1<sup>er</sup> verset de la Genèse insinuerait par *terra* ; privée par définition de toute forme, elle l'est donc de tout ordre et de tout changement, et par conséquent de tout temps <sup>1</sup>.

tibi cohaerens tamquam semper meridies luceret et ferueret ex te ... Tibi suspiret peregrinatio mea, et dico ei qui fecit te, ut possideat et me in te » ; 15, 22, 8-9, 343 : « ... cui semper inhaerere deo bonum est (*Ps.* 72, 28) ».

1. XII 9, 9, 1-15, L. 335-336 : « Ideoque spiritus ..., cum te commemorat fecisse in principio caelum et terram, tacet de temporibus, silet de diebus. Nimirum enim caelum caeli ... creatura est..., quamquam nequaquam tibi, trinitati, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae, ualde mutabilitatem suam... cohibet et ... excedit omnem uolubilem uicissitudinem temporum. Ista uero informitas, terra inuisibilis et inconposita (*Gen.* 1, 2), nec ipsa in diebus numerata est. Vbi enim nulla species, nullus ordo, nec uenit quicquam nec praeterit, et ubi hoc non fit, non sunt utique dies nec uicissitudo spatiorum temporalium » ; 11, 12, 2-9, 337 : « nec illa creatura tibi coaeterna est... Mutabilitatem suam nusquam et numquam exerit, ... non habens futurum quod expectet nec in praeteritum traiciens quod meminerit, nulla uice uariatur nec in tempora ulla distenditur » ; 11, 13, 11-14, 338 : « quamuis non sit tibi coaeterna, tamen... nullam patitur uicissitudinem temporum » ; 11, 14, 2-10, 338 : « quis dicet mihi... quod deminuta atque consumpta omni specie, si sola remaneat informitas, ... possit exhibere uices temporum ? Omnino enim non potest, quia sine uarietate motionum non sunt tempora : et nulla uarietas, ubi nulla species » ; 12, 15, 3-11, 338-339 : « duo reperio, quae fecisti carentia temporibus, cum tibi neutrum coaeternum sit : unum, quod ita... est, ut... sine ullo interuallo mutationis, quamuis mutabile, tamen non mutatum aeternitate atque incommutabilitate perfruatur ; alterum, quod ita informe erat, ut ex qua forma in quam formam uel motionis uel stationis mutaretur, quo tempori subderetur, non haberet » ; 13, 16, 1-13, 339-340 : « cum audio

Telle est la réalité qu'Augustin entend dans les *Confessions* par le *caelum* du début de la Genèse et par le *caelum caeli* des Psaumes : une essence immatérielle, qui l'emporte en dignité sur tout le reste de la création, une intelligence, ou plus exactement une cité d'intelligences qu'une contemplation sans défaillance attache à Dieu, leur permettant ainsi de surmonter l'écoulement temporel. Exégèse dont le mode lyrique, et non point didactique, ne facilite pas l'exposé, et qui pose une triple question. En premier lieu, cette cité d'intelligences décrite sous le nom de *caelum* est-elle à identifier au monde angélique ? La plupart des meilleurs historiens l'ont pensé<sup>1</sup>, et c'est un fait que l'on discerne plusieurs analogies entre la condition des anges telle

loquentem scripturam tuam... neque commemorantem, quoto die feceris haec, sic interim sentio propter illud caelum caeli... sine ulla uicissitudine temporum, et propter inuisibilem atque inconpositam terram sine ulla uicissitudine temporum » ; 15, 19, 8-20, 341-342 : « ...quamuis ei coaeterna non sit, in nullam tamen temporum uarietatem et uicissitudinem ab illo se resoluat et defluat ..., particeps aeternitatis tuae, quia sine labe in aeternum... Nec tamen tibi coaeterna, quoniam non sine initio : facta est enim » ; 15, 20, 1-26, 342-343 : « Nam etsi non inuenimus tempus ante illam — prior quippe omnium creata est sapientia (*Eccle.* 1, 4) — nec utique illa sapientia tibi, deus noster, patri suo, plane coaeterna et aequalis..., sed profecto sapientia, quae creata est..., etsi non inuenimus tempus ante illam, quia et creaturam temporis antecedit, ... ante illam tamen est ipsius creatoris aeternitas, a quo facta sumpsit exordium, quamuis non temporis, quia nondum erat tempus, ipsius tamen conditionis suae » ; 15, 21, 1-6, 343 : « Vnde ita est abs te, deo nostro, ut aliud sit plane quam tu et non id ipsum, etsi non solum ante illam, sed nec in illa inuenimus tempus... ; quo fit, ut nulla mutatione uarietur. Inest ei tamen ipsa mutabilitas » ; 15, 22, 4-15, 343-344 : « ...domus dei, non quidem deo coaeterna, sed tamen secundum modum suum aeterna in caelis (*II Cor.* 5, 1), ubi uices temporum frustra quaeritis, quia non inuenietis. Supergredditur enim omnem distentionem et omne spatium aetatis uolubile... Informis materies, ubi propter nullam formam nullus ordo erat. Vbi autem nullus ordo erat, nulla esse uicissitudo temporum poterat » ; 17, 25, 12-15, 346 : « non de ipsa substantia dei, sed ex nihilo cuncta facta sunt, quia non sunt id ipsum quod deus, et inest quaedam mutabilitas omnibus, siue maneant, sicut aeterna domus dei... » ; 19, 28, 9-13, 348 : « Verum est nulla tempora perpeti quod ita cohaeret formae incommutabili, ut, quamuis sit mutabile, non mutetur. Verum est informitatem... uices temporum habere non posse ».

1. Ainsi E. GILSON, *Introd. à l'étude de S. Augustin*<sup>2</sup>, Paris 1943, p. 257 : « Le ciel dont parle le premier verset de la Genèse désigne une matière spirituelle complètement et définitivement formée depuis le moment même de sa création, en un mot, les Anges » ; la note 4, qui justifie cette phrase, invoque *Conf.* XII 9, 9, et ajoute que c'est la seule interprétation qu'Augustin retienne dans cet ouvrage. Cf. de même J. GUIRTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Paris 1933, p. 139.

qu'Augustin la conçoit dans ses autres ouvrages et celle des citoyens qu'il place ici dans le ciel du ciel. Par exemple, de même que ces derniers, les anges détiennent la place la plus éminente de la création ; eux aussi sont « sublimes », et ont pour vassaux la nature corporelle, la vie sans raison et les volontés sans énergie<sup>1</sup> ; ils l'emportent par leur nature prestigieuse sur le reste des créatures, singulièrement sur l'homme<sup>2</sup> ; eux aussi sont citoyens d'une *superna ciuitas*<sup>3</sup>, membres d'une *superna societas*<sup>4</sup>. Ils bénéficient également d'une contemplation sans retombée qui leur donne accès à la vérité immuable en Dieu<sup>5</sup>, et leur vaut de connaître simultanément des événements successifs<sup>6</sup>. Ils sont attachés à Dieu dont ils jouissent dans la soumission et la béatitude<sup>7</sup>, et n'ont jamais pérégriné loin de leur cité d'origine<sup>8</sup>. Enfin, ils participent à l'éternité divine et se maintiennent ainsi au-dessus du temps<sup>9</sup>. Tous ces caractères les apparentent fort aux esprits du *caelum caeli*.

Mais d'autres résistent davantage à l'assimilation ; et d'abord, est-il bien sûr que les anges d'Augustin soient des esprits si purs qu'ils sont plus dissemblables du corps le plus subtil, le corps céleste, que celui-ci ne l'est du corps le plus grossier ? Nullement ; la question est souvent posée, comme dans la *Lettre 95 à Paulin*, de savoir si les anges sont seulement des esprits, conformément

1. *De Genesi ad litteram* VIII 24, 45, éd. Zycha (= CSEL 28 I) p. 263, 1-3 : « sublimibus angelis... subdita est omnis natura corporea, omnis irrationalis uita, omnis uoluntas uel infirma uel praua ».

2. *De ciuitate dei* XI 15, éd. Hoffmann p. 535, 1-3 : « angelica creatura, quae omnia cetera, quae deus condidit, naturae dignitate praecedat » ; XI 16, 535, 14 : « praeponeuntur immortalia mortalibus, sicut angeli hominibus ».

3. *De Gen. ad litt.* V 19, 37, Z. 161, 24-25.

4. *Enchiridion* 58, PL 40, 259.

5. *De Gen. ad litt.* VIII 24, 45, Z. 263, 6-12 : « illi in illo ueritatem incommutabilem uident..., nec ita ut ab eius contemplatione resiliant aut defluant, sed simul et illum... contemplantur ».

6. *Id.* XI 33, 43, Z. 367, 5-8 : « cum angelis loquitur ipsa incommutabili ueritate illustrans mentes eorum, ubi est intellectus nosse simul quaecumque etiam per tempora non fiunt simul ».

7. *Id.* VIII 24, 45, Z. 263, 1-2 : « ... angelis deo subdite fruuntibus et deo beate seruientibus ».

8. *De ciu. dei* XI 9, H. 522, 26-28 : « ...sanctos angelos..., quae huius ciuitatis et magna pars est et eo beator, quod numquam peregrinata ».

9. *De Gen. ad litt.* VIII 24, 45, Z. 263, 7-8 : « Fiunt ergo illi participes aeternitatis... eius semper sine tempore ».

au *Psaume* 103, 4 : *Qui facit angelos suos spiritus*, ou s'ils ont aussi des corps, comme semblent l'indiquer leurs interventions dans le monde sensible ; elle n'est jamais tranchée, sinon verbalement, quand Augustin parle de « corps spirituels »<sup>1</sup> ; ailleurs, il leur assigne plus précisément des corps éthérés<sup>2</sup>, ce qui équivaut à les apparenter au ciel physique dont le ciel du ciel est si soigneusement distingué. Parenté qui se confirme si l'on examine la question du lieu propre des anges. La pensée religieuse hellénistique et néoplatonicienne, à partir du principe de sa physique selon lequel chaque élément a ses animaux propres, assigne à l'air d'être l'habitat des démons ; comment, demande Philon, l'air qui fournit la vie aux animaux de tous les autres éléments, serait-il lui-même privé de ses animaux propres ? Il en est pourvu : ce sont les démons dont parlent les philosophes, et que Moïse nomme anges<sup>3</sup> ; l'échelle de Jacob de *Genèse* 28, 12-13, sur laquelle les anges circulent entre ciel et terre, c'est précisément l'air<sup>4</sup>. D'autres auteurs dédoublent cet air en une partie supérieure, éthérée, où ils imaginent les dieux, et une partie proprement aérienne, qui demeure dévolue aux démons<sup>5</sup>. Augustin connaît ces théories par Apulée<sup>6</sup>, et il les transpose sans peine dans un sens chrétien : l'air supérieur stable, assimilé au firmament dont il est tout proche, devient le lieu où s'entrecroiseront les astres, et les anges successeurs des dieux ; quant à l'air atmosphérique humide et turbulent, mais encore nommé « ciel » par analogie, il conserve ses « démons », entendus maintenant dans un tout autre sens et qui, en un étrange ballet, mêlent leur vol

1. *Epist.* 95, 8, éd. Goldbacher I-II (= CSEL 34) p. 512-513. Cf. encore *Enchirid.* 59, PL 40, 260, et K. PELZ, *Die Engellehre des hl. Augustinus*, I. Teil : *Augustinus über die Natur der Engel*, diss. Breslau, Münster 1912, p. 10-21.

2. *De diversis quaestionibus* 83, qu. 47, PL 40, 31 : « ...angelica corpora, qualia nos habituros speramus, lucidissima atque aetherea esse credendum est ».

3. *De gigantibus* 2, C. W. II p. 43, 8-9 : Οὗς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωυσῆς εἰωθεν ὀνομάζειν · ψυχὰς δ' εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι, et la suite.

4. *De somniis* I 22, C. W. III p. 234-236. Cf. ORIGÈNE, *C. Cels.* VI 21, éd. Koetschau (= GCS, *Origenes* II) p. 91, 21 sq.

5. Ainsi PORPHYRE, *Epist. ad. Anebonem* fgt. 2, éd. Parthey p. XXX 3-4 : θεῶν μὲν πρὸς τὰ αἰθέρια, δαιμόνων δὲ πρὸς τὰ ἀέρια.

6. Sur cette question, et sur toutes celles du même ordre que j'évoque dans cet article sans pouvoir m'y arrêter, qu'on me permette de renvoyer à un travail qui paraîtra prochainement, et dans lequel j'ai tenté un *Essai sur la signification et les sources de quelques thèmes des Commentaires de S. Augustin sur la Genèse*.

à celui des oiseaux <sup>1</sup> ; cette dernière localisation était d'ailleurs proposée par le Nouveau Testament qui, lui-même influencé sans doute par les conceptions hellénistiques, nommait les démons *rectores harum tenebrarum, spiritalia nequitiae in caelestibus* (Ephes. 6, 12), leur chef *princeps potestatis aeris huius* (id. 2, 2), et les emprisonnait dans les *carceres caliginis inferni* (II Petri 2, 4) <sup>2</sup>. Répartis dans un firmament que les citoyens du *caelum caeli* dépassent de si loin, il serait étonnant que les anges continuent à détenir la primauté de ces derniers, à exercer comme eux le *leadership* sur le reste de la création, notamment sur l'homme ; de fait, il faut nuancer avec Augustin ses affirmations sur la préséance des anges : ils l'emportent effectivement sur le corps de l'homme ; mais ils ne sont supérieurs à son âme qu'altérés par le péché originel, et nullement à la nature humaine dans son intégrité initiale (telle par exemple qu'elle a été assumée par le Christ), qui ne le cède en excellence qu'à Dieu <sup>3</sup> et à laquelle l'ange est au plus égal <sup>4</sup>, surtout si l'on considère en elle ce qu'elle

1. *De Gen. ad litt.* III 9, 13, Z. 72, 4-5 : « aëria uero animalia daemones esse, caelestia deos : quorum quidem nos partim luminaria, partim angelos dicimus » ; les anges infidèles ont donc, à la suite de leur péché, émigré de l'air subtil dans l'air épais : « Si autem transgressores illi, antequam transgrederentur, caelestia corpora gerebant, neque hoc mirum est, si conuersa sunt ex poena in aëriam qualitatem... Nec aëris saltem spatia superiora atque puriora, sed ista caliginosa tenere permissa sunt... Si haec spatia turbida et procellosa propter aëris naturam... possunt aëria corpora sustinere, possunt et aërium » (III 10, 15, 74, 5-16) ; cf. de même III 10, 14, 72-74 ; XI 13, 17, 346, et *Quaestiones in Heptat.* IV 29, éd. Zycha (= CSEL 28 II) p. 337. Sur cette question de l'habitation des anges dans l'air subtil et des démons dans l'air épais, voir F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, p. 114, 115 et n. 1 et 2, 119 n. 2, 141 n. 2, 143 n. 6, 501, et J. TURMEL, *Histoire de l'angéologie des temps apostoliques à la fin du V<sup>e</sup> siècle*, dans *Revue d'Hist. et de Littér. religieuse* 3, 1898, p. 302 sq. et 533 sq.

2. Augustin s'appuie naturellement sur ces textes ; ainsi *De Agone christiano* III 3, éd. Zycha (= CSEL 41) p. 104-105, et V 5, p. 107, de même que *En. in ps.* 148, 9, PL 37, 1943.

3. *Contra Maximinum arianum* II 25, PL 42, 803 : « Maiores angeli dici possunt homine, quia maiores sunt hominis corpore : maiores sunt et animo, sed in forma quam peccati originalis merito corruptibile aggrauat corpus. Natura uero humana, qualem naturam Christus humanae mentis assumpsit, quae nullo peccato potuit deprauari, solus maior est deus... Natura uero hominis, quae mente rationali et intellectuali creaturas caeteras antecedit, deus solus est maior ».

4. *De quantitate animae* 34, 77-78, PL 32, 1077-1078 : « fatendum est animam humanam non esse quod deus est ; ita praesumendum nihil inter omnia quae creauit, deo esse propinquius... Quiddam est deterius, quiddam par : deterius,



a de meilleur<sup>1</sup>. Jusqu'à l'intemporalité des anges qui ne va pas de soi, et à laquelle on ne peut dire qu'Augustin ait souscrit sans réserve. Déjà le *De Genesi ad litteram imperfectus liber* la mettait en doute : s'il est vrai que le temps est inséparable du mouvement, il n'est pas nécessaire que ce soit du mouvement des corps ; une âme, et même une intelligence, comporte un mouvement qui est celui de la succession de ses pensées et qui dessine un avant et un après, d'où l'existence d'un certain temps purement spirituel (le seul véritable d'ailleurs, comme le montreront les brillantes analyses du livre XI des *Confessions*) ; par conséquent, il pouvait exister un temps avant même que ne fût le monde physique, à savoir celui qui mesurait le mouvement spirituel des anges. Augustin introduisait ainsi la temporalité dans le monde angélique ; mais il n'ose suivre la logique de sa pensée, et concède qu'il n'est peut-être pas possible de doter ces créatures suréminentes du temps intérieur de l'âme<sup>2</sup>. Le *De Genesi ad litteram* est déjà plus catégorique ; une hiérarchie des réalités y est présentée, qui les range selon leur situation relative-ment au temps et à l'espace : Dieu échappe à l'un et à l'autre ; la « créature spirituelle » est muable seulement dans le temps ; les corps le sont dans le temps et dans l'espace<sup>3</sup> ; or, dans un passage qui suit de près celui-là et qui, visiblement, doit en être rapproché, les anges sont donnés comme mûs dans le temps par Dieu qui excède le temps et l'espace, et mouvant eux-mêmes

ut anima pecoris ; par, ut angeli ; melius autem, nihil. Et si quando est aliquid horum melius, hoc peccato eius fit, non natura ».

1. *De ciu. dei* XI 2, H. 512, 23-25 : « illud enim hominis..., quod in homine ceteris quibus homo constat est melius, et quo ipse deus solus est melior ». Cf. K. PELZ, *op. cit.* p. 39-40.

2. *De Gen. ad litt. in p. lib.* 3, 8, éd. Zycha (= CSEL 28 I) p. 463, 15-27 : « quaerendum est, utrum praeter motum corporum possit esse tempus in motu incorporeae creaturae, ueluti est anima uel ipsa mens : quae utique in cogitationibus mouetur et in ipso motu aliud habet prius, aliud posterius, quod sine interuallo temporis non potest. Quod si accipimus, etiam ante caelum et terram potest intellegi tempus fuisse, si ante caelum et terram facti sunt angeli. Erat enim iam creatura, quae motibus incorporeis tempus ageret, et recte intellegitur cum illa etiam tempus esse ut in anima quae per corporeos sensus corporeis motibus assuefacta est. Sed fortasse non est in principibus et creaturis supereminentibus. Sed quoque modo se hoc habeat — res enim secretissima est et humanis coniecturis inpenetrabilis — ... »

3. *De Gen. ad litt.* VIII 19, 38-20, 39, Z. 258, 12-259, 25.

les corps dans l'espace et le temps <sup>1</sup> ; il convient donc de les faire entrer dans la créature spirituelle vulnérable au temps. Mais la *Cité de Dieu*, elle, ne laisse subsister aucun doute sur la temporalité des anges ; elle reprend avec plus de fermeté l'argumentation du *Commentaire inachevé sur la Genèse* : s'il est vrai que le Seigneur ait toujours été Seigneur, il faut que de tout temps ait existé une créature sur laquelle il pût exercer sa suzeraineté, et c'est la créature angélique ; il s'ensuit que le temps a commencé avec les anges, non pas le temps d'horloge, qui n'a pu apparaître qu'avec le mouvement des astres, mais celui que dessine la succession de certains états qui ne peuvent être simultanés ; c'est dire que le monde angélique est soumis à un déroulement temporel qui le déplace de l'avenir dans le passé <sup>2</sup>. Avec lui, on est bien loin de l'intemporalité en acte qui règne dans le ciel du ciel. D'importantes différences apparaissent donc entre les citoyens du *caelum caeli*, totalement immatériels, inaccessibles dans un habitacle sans proportion avec le monde visible, détenant la suprématie de la création dans une quasi-éternité, et les anges pourvus d'un corps éthéré, domiciliés dans le firmament, supplantés dans la hiérarchie des créatures par l'âme humaine et entraînés dans l'écoulement du temps, — qui rendent difficile l'identification de ceux-ci à ceux-là. Un moyen de réduire ces différences serait de distinguer deux classes d'anges : les uns, *supercaelestes*, « sublimes » et bienheureux dès l'abord, sans compromission de domicile ni d'activité dans l'univers sensible, se rapprocheraient

1. *Id.* VIII 24, 45, 263, 9-14 : « mouentur autem eius imperio etiam temporaliter illo non temporaliter moto... Simul et illum sine loco ac tempore contemplantur et eius in inferioribus iussa perficiunt, mouentes se per tempus, corpus autem per tempus et locum, quantum eorum congruit actioni ».

2. *De civ. dei* XII 16, H. 592, 4-23 : « Si autem dixerō non in tempore creatos angelos, sed ante omnia tempora et ipsos fuisse, quorum deus dominus esset, qui numquam nisi dominus fuit... At si tempus non a caelo, uerum etiam et ante caelum fuit ; non quidem in horis et diebus et mensibus et annis (nam istae dimensiones temporalium spatiorum, quae usitate ac proprie dicuntur tempora, manifestum est quod a motu siderum coeperint...), sed in aliquo mutabili motu, cuius aliud prius, aliud posterius praeterit, eo quod simul esse non possunt : — si ergo ante caelum in angelicis motibus tale aliquid fuit et ideo tempus iam fuit adque angeli, ex quo facti sunt, temporaliter mouebantur... » ; 593, 24-594, 6 : « propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt. Vbi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt... Eorum motus, quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt ».

du ciel du ciel ; les autres, *mundani*, engagés dans le monde dont ils assurent la police, n'auraient que l'espérance d'accéder à la béatitude des premiers, après une carrière bien remplie, et prendraient sur eux tous les caractères moins glorieux qui empêchent les anges pris en bloc de prétendre au *caelum caeli*. Augustin connaît cette distinction, invoquée pour rendre raison du bonheur parfait, c'est-à-dire du manque de prescience du diable avant sa chute ; mais il la rejette faute de fondement scripturaire suffisant, et considère toujours le monde angélique comme une totalité homogène <sup>1</sup>. Aux précédents arguments, il faut ajouter le fait que, dans le livre XII des *Confessions*, pas une fois Augustin ne parle d'anges à propos de *caelum* ou de *caelum caeli* ; ce qui demeurerait tout de même surprenant s'il avait vu dans ce ciel le monde angélique. D'ailleurs, dans ce même livre XII, voulant donner un exemple de créature dont la fabrication par Dieu, qui ne fait pourtant aucun doute, n'est pas mentionnée par l'Écriture, il cite les divers chœurs angéliques <sup>2</sup> ; n'est-ce pas indiquer implicitement qu'ils ne sont pas le ciel, dont la création n'est en aucune façon omise dans le récit des origines ? Aussi bien, si l'on doit raisonnablement douter que le *caelum caeli* soit peuplé d'anges pour l'Augustin des *Confessions*, ce n'est pas à dire qu'il ne viendra pas à cette position dans des ouvrages ultérieurs, comme on aura l'occasion de le voir. Quant à connaître de façon

1. *De Gen. ad litt.* XI 17, 22, Z. 350, 6-9 : « Nam et hoc quidam senserunt non fuisse diabolus in illa sublimi natura angelorum, quae supercaelestis est, sed in eorum, qui aliquanto inferius in mundo facti sunt et per sua officia distributi » ; 19, 25, 351, 23-352, 3 : « ... nisi forte et hoc dicatur ita creatos istos angelos mundanis ministeriis distributos sub aliis sublimioribus et beatioribus, ut pro recte gestis praepositis suis accipiant illam uitam beatam ac sublimiorem, de qua possint esse certissimi, cuius utique spe gaudentes possint non incongrue dici iam beati » ; 26, 352, 8-12 : « Sed adserant haec duo genera bonorum angelorum qui potuerint, unum supercaelestium, in quibus numquam fuit, qui cadendo diabolus factus est, alterum autem mundanorum, in quibus fuit ; mihi autem, fateor, unde hoc secundum scripturas adseram, non interim occurrit ».

2. *Conf.* XII 22, 31, 24-27, L. 351 : « ... sicut alia multa non commemorauit, ut Cherubim et Seraphim, ... quae tamen omnia deum fecisse manifestum est ». Comme l'exprimera excellemment *De civ. dei* XI 33, H. 564, 1-2, si l'on pense que les anges sont signifiés par le ciel (ce qui sera la position de l'Augustin de la *Cité*, mais n'est nullement, selon moi, celle de l'Augustin des *Confessions*), on ne saurait dire que leur création ait été passée sous silence : « nullo modo angelos praetermissis credatur » ; cf. XI 9, 523, 2-5 : « si praetermissi non sunt, ... caeli nomine... significati sunt ».

positive l'identité de ces intelligences deux fois célestes, les *Confessions* restent trop imprécises pour le permettre ; là encore, les productions suivantes d'Augustin pourront apporter la lumière.

Cette interprétation de *caelum* et de *caelum caeli* pose un deuxième problème : les êtres spirituels qu'elle estime exprimés par ces vocables constituent-ils des réalités formées, ou seulement une matière informe ? Des critiques aussi pénétrants que MM. J. Guitton et E. Gilson ont pensé qu'il s'agissait de créatures non seulement formées, mais créées telles, tant serait indissoluble en elles la connexion de la matière et de la forme, alors que, pour les autres créatures, la création de la matière précède (ontologiquement, il s'entend, et non chronologiquement) son information <sup>1</sup>. Plusieurs déclarations du livre XII des *Confessions* vont effectivement dans ce sens. D'abord, le ciel du ciel y est dit « tout formé », *formatum* <sup>2</sup>, « formé dès l'abord », *primitus formatum* <sup>3</sup>, par suite de son « adhésion » sans défaut « à la forme immuable » <sup>4</sup> ; mais qui ne voit là qu'Augustin a surtout été « poussé par un besoin de symétrie » <sup>5</sup>, qui le détermine à opposer, au sein même de l'intemporalité, à la terre-matière totalement informe un ciel totalement formé <sup>6</sup>, et restreint notablement

1. J. GUITTON, *op. cit.* p. 139 : « la création spirituelle qui n'est que forme et contemplation ». Voir la phrase de M. Gilson citée plus haut, p. 191, n. 1, selon laquelle c'est évidemment le « moment » ontologique qui est unique dans la création du ciel, et non pas le moment chronologique ; car du point de vue chronologique, toute créature est « complètement et définitivement formée depuis le moment même de sa création », et non point seulement le ciel. On sait en effet qu'Augustin récusait toute antériorité temporelle (si l'on peut dire) de la matière par rapport à son information, pour n'admettre qu'une priorité ontologique (qu'il appelle : « d'origine » ; cf. *Conf.* XII 39, 40, L. 359-361), ainsi que M. Gilson lui-même l'expose magistralement p. 258.

2. *Conf.* XII 12, 15, 5, L. 338.

3. XII 13, 16, 16, L. 340. La traduction de Labriolle : « harmonieux dès le début », est légèrement fautive par souci de perfection littéraire, ainsi qu'il lui arrive souvent ; en réalité, *formatum* a un sens trop technique dans le processus hylémorphique pour supporter d'être rendu par un synonyme approximatif, même plus joli.

4. XII 19, 28, 10, L. 348 : « quod ita cohaeret formae incommutabili ».

5. Comme le reconnaît lui-même M. Guitton, *op. cit.* p. 139.

6. *Conf.* XII 12, 15, 3-9, L. 338-339 : « duo reperio, quae fecisti carentia temporibus... : unum, quod ita formatum est, ut... ; alterum, quod ita informe erat, ut... » ; 13, 16, 16-18, 340 : « duo haec, primitus formatum et penitus informe, illud caelum, sed caelum caeli, hoc uero terram, sed terram inuisibilem... »

la valeur des précédentes expressions ? Il est vrai qu'il se reprend ensuite, et c'est à titre documentaire, sans approbation, et même sans sympathie, qu'il rapporte les théories selon lesquelles le ciel de la Genèse signifierait la matière informe de la créature spirituelle, *ipsam adhuc informem inchoationem rerum formabilem creabilemque materiam* <sup>1</sup>, *informem materiam creaturae spiritalis* <sup>2</sup>, *adhuc informis et tenebrosa materies... unde fieret caelum intellegibile quod alibi dicitur caelum caeli* <sup>3</sup>. Surtout, il consacre un long chapitre, le XXII<sup>e</sup>, à défendre vigoureusement l'idée que *caelum* désigne une créature toute formée ; il y commence, pour mieux l'établir, par objecter lui-même à cette thèse : si vous refusez d'entendre par le ciel une matière informe, se fait-il dire par son contradicteur, force vous est d'en admettre une, incréée, d'où Dieu aurait tiré ce ciel que vous supposez formé, car l'Écriture ne fait aucune mention de la création d'une telle matière ; vous voilà donc réduits à accepter que quelque chose échappe à l'action créatrice divine <sup>4</sup>. A quoi Augustin n'a pas de peine à répondre : — que la matière « créable et informable », bien qu'inférieure en valeur à la nature créée et formée, n'en est pas moins l'œuvre de Dieu <sup>5</sup> ; — que, s'il est vrai que l'Écriture tait la création de la matière informe, elle passe sous le même silence celle de bien d'autres créatures, celle des classes d'anges par exemple, ou celle des eaux, dont on ne peut voir la formation dans leur rassemblement, puisqu'il ne saurait concerner les eaux d'au-dessus du firmament, pourtant les mieux formées <sup>6</sup> ; — que, étant donné qu'il y a des réalités certainement créées dont la Genèse tait la création, rien ne s'oppose à ce que la matière informe ait été créée de rien, bien que le moment de sa création n'ait pas été précisé <sup>7</sup>.

Pourtant, on ne tarde pas à déceler un gauchissement dans l'attitude d'Augustin, quand il admet que Moïse ait pu vouloir signifier par *caelum*, non pas la nature spirituelle formée, mais

1. XII 17, 26, 5-6, L. 346.

2. XII 20, 29, 15, L. 349.

3. XII 21, 30, 16-18, L. 349-350.

4. XII 22, 31, 1-14, L. 350-351.

5. *Ibid.* 14-22, 351.

6. *Ibid.* 22-44, 351-352.

7. *Ibid.* 45-55, 352.

son ébauche encore informe<sup>1</sup>. Mais la véritable perspective apparaît avec netteté dans le livre XIII, qui fait clairement état de deux stades dans l'histoire de la créature spirituelle : celle-ci demeure informe et inchoative, dans le désordre et la lointaine région de la dissemblance (où elle l'emporte toutefois en valeur sur les corps, même formés), tant que le Verbe ne l'informe pas en la rappelant à l'unité divine<sup>2</sup> ; jusqu'à sa conversion, elle est ténébreuse et flottante ; elle le resterait si le Verbe ne venait l'illuminer et la modeler sur sa propre forme<sup>3</sup> ; car l'esprit créé ne reçoit pas forcément la sagesse qui l'informe : pour lui, vivre et vivre sagement sont deux choses séparables ; même alors qu'il s'est tourné vers la lumière, la rechute dans la vie obscure le menace<sup>4</sup>. Comme l'information de cette vie spirituelle jusque-là quelconque consiste surtout dans une illumination, rien d'étonnant que la Genèse l'exprime par la création de la lumière, par laquelle Dieu éclaire une informité qui ne le réjouissait guère<sup>5</sup>. Il serait difficile d'affirmer avec plus de force qu'Augustin en ces passages (sinon avec plus de concision) que la créature spirituelle est susceptible d'une double condition, — selon qu'elle

1. XII 24, 33, 18-22, L. 353 : « Potuit et caelum et terram hoc loco nullam iam formatam perfectamque naturam siue spiritalem siue corporalem, sed utramque inchoatam et adhuc informem uelle intellegi. Video quippe uere potuisse dici, quidquid horum diceretur ».

2. XIII 2, 2, 6-16, L. 367 : « quid te promeruerunt spiritalis corporalisque natura, ... ut inde penderent etiam inchoata et informia quaeque in genere suo uel spiritali uel corporali euntia in immoderationem et in longinquam dissimilitudinem tuam, spiritale informe praestantius, quam si formatum corpus esset, corporale autem informe praestantius, quam si omnino nihil esset, atque ita penderent in tuo uerbo informia, nisi per idem uerbum reuocarentur ad unitatem tuam et formarentur ».

3. XIII 2, 3, 5-10, L. 367-368 : « inchoatio creaturae spiritalis... tenebrosa fluitaret similis abyssu, tui dissimilis, nisi per idem uerbum conuerteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo inluminata lux fieret, quamuis non aequaliter tamen conformis formae aequali tibi ».

4. *Ibid.* 13-17, L. 368 : « creato spiritui non id est uiuere, quod sapienter uiuere : alioquin inconmutabiliter saperet. Bonum autem illi est haerere (Ps. 72, 88) tibi semper, ne quod adeptus est conuersione auersione lumen amittat et relabatur in uitam tenebrosae abyssu similem ».

5. XIII 3, 4, 1-9, L. 368 : « Quod autem in primis conditionibus dixisti : fiat lux, et facta est lux (Gen. 1, 3), non incongruenter hoc intellego in creatura spiritali, quia erat iam qualiscumque uita, quam inluminare... Neque enim eius informitas placeret tibi, si non lux fieret non existendo, sed intuendo inluminantem lucem eique cohaerendo ». Cf. 4, 5, 13-20, L. 369.

demeure à l'état ténébreux de matière informe ou qu'elle se convertit au Verbe qui l'informe et l'illumine, — et l'examen des doctrines néoplatoniciennes qu'il acclimate ici renforcerait encore cette dualité<sup>1</sup>. Mais cette créature spirituelle est-elle bien la même qui était naguère décrite sous le nom de ciel du ciel ? Aucun doute sur ce point : la chute de l'ange, celle de l'âme humaine montrent quel abîme ténébreux le « ciel du ciel » serait demeuré si les « dociles intelligences de la cité céleste » n'avaient adhéré à Dieu et ne s'étaient reposées en lui, lors de la création de la lumière<sup>2</sup> ; c'est donc bien le *caelum caeli* qui était susceptible de deux états, l'un informe, l'autre formé, l'avènement du second ne détruisant pas la possibilité du premier. Non d'ailleurs qu'un délai temporel sépare ces deux stades, mais seulement une transition ontologique, que n'abolit pas le fait que seul le deuxième ait eu une existence concrète et qu'on ne parle du premier que sur le mode irréal, pour donner plus de relief à l'excellence de l'autre<sup>3</sup>. Aussi bien, il faut reconnaître que la prestigieuse appellation de « ciel du ciel », bien que s'appliquant réellement à la matière spirituelle informe, — puisque, dans l'ordre narratif de la Genèse, qui est aussi l'ordre ontologique, la mention du ciel précède celle de la lumière, — convient mieux à une nature parée des beautés de l'information ; ce qui explique qu'elle désigne parfois<sup>4</sup> la vie spirituelle illuminée et revêtue de forme. Mais il n'en reste pas moins que la matière spirituelle informe, en fait

1. Voir plus haut, p. 193, n. 6.

2. *Conf.* XIII 8, 9, 1-9, L. 371-372 : « Defluxit angelus, defluxit anima hominis et indicauerunt abyssum uniuersae spiritalis creaturae in profundo tenebroso, nisi dixisses ab initio : fiat lux, et facta esset lux, et inhaereret tibi omnis oboediens intelligentia caelestis ciuitatis tuae et requiesceret in spiritu tuo... Alioquin et ipsum caelum caeli tenebrosa abyssus esset in se ; nunc autem lux est in domino (*Ephes.* 5, 8) ».

3. XIII 10, 11, 1-10, L. 373 : « Beata creatura, quae non nouit aliud, cum esset ipsa aliud, nisi dono tuo... mox ut facta est attolleretur nullo interuallo temporis in ea uocatione, qua dixisti : fiat lux, et fieret lux... In illa uero dictum est, quid esset, nisi inluminaretur, et ita dictum est, quasi prius fuerit fluxa et tenebrosa, ut appareret causa, qua factum est, ut aliter esset, id est ut ad lumen indeficiens conuersa lux esset ».

4. XIII 5, 6, 5-11, L. 369-370 : « Et multa diximus de caelo caeli et de terra inuisibili et incompressa et de abyssu tenebrosa secundum spiritalis informitatis uagabunda deliqua, nisi conuerteretur ad eum, a quo erat qualiscumque uita, et inluminatio fieret speciosa uita et esset caelum caeli eius, quod inter aquam et aquam postea factum est » ; cf. XII 21, 30, 16-18, L. 349-350.

assumée sans délai par sa forme dans le cas du ciel du ciel, en demeure distincte en droit ainsi qu'il apparaît mieux dans le cas d'une créature spirituelle moins favorisée, telle que l'âme humaine, dont la conversion à la lumière, signifiée aussi par le *fiat lux*, est plus lente, et la régression vers l'informité plus fréquente<sup>1</sup>. En tout cas, rien n'autorise à croire que la nature spirituelle première créée échappe, dans la pensée d'Augustin, à la structure hylémorphique, qu'elle « n'est que forme » ; elle est une matière informée ; de plus, le ciel du premier verset ne désigne pas cette matière à l'état formé — formation exprimée par la création de la lumière — mais bien à l'état informé.

Enfin, l'exégèse que présentent les *Confessions* de *caelum* et *caelum caeli* appelle une troisième remarque, qui, ayant été déjà abordée par accident, sera plus brève. La voici : cette exégèse, de l'aveu même d'Augustin, si elle lui paraît la meilleure, n'est pas la seule possible. Au cours d'énumérations éparses, il compte en gros quatre interprétations défendables, en y comprenant d'ailleurs celle que l'on a reconnue plus haut pour la sienne. Cet éventail de théories constitue-t-il un témoignage d'exégèses soutenues réellement par ses prédécesseurs ? Le fait qu'on ne trouve ailleurs aucune trace de telles exégèses semble indiquer qu'Augustin ne fait là qu'exposer les diverses possibilités de comprendre le texte sacré qui se présentaient à son esprit, en les mettant sur les lèvres d'adversaires imaginaires pour donner plus de vie au récit<sup>2</sup>. Une première interprétation consiste à penser que Moïse, par *caelum et terra*, n'a désigné rien de spirituel, mais en deux mots le monde visible pris en bloc<sup>3</sup>, sur lequel il reviendrait ensuite en détail ; car la rudesse de ses lecteurs lui

1. XIII 2, 3, 18-21, L. 368 : « nos, qui secundum animam creatura spiritualis sumus, auersi a te, nostro lumine, in ea uita fuimus aliquando tenebrae (Ephes. 5, 8) et in reliquiis obscuritatis nostrae laboramus » ; 10, 11, 5-6, L. 373 : « In nobis enim distinguitur tempore, quod tenebrae fuimus et lux efficimur (Ephes. 5, 8) ». Sur l'application de *caelum*, *lux*, *tenebrosa abyssus*, etc., non plus à la cosmologie, mais à la vie religieuse, voir XIII 12, 13, L. 375 ; 13, 14, 375-376 ; 14, 15, 377-378.

2. XII 17, 24, 1, L. 345 : « Dicunt enim » ; 17, 25, 1, 345 : « Si dicat alius » ; 17, 26, 1, 346 : « Est adhuc quod dicat, si quis alius uelit », etc.

3. XII 17, 24, 9-11, L. 345 : « Nomine... caeli et terrae totum istum uisibilem mundum prius uniuersaliter et breuiter significare uoluit » ; cf. 19, 28, 3-6, 347-348, et 20, 29, 8-12, 348.



défendait de les entretenir d'autre chose que des créatures visibles. Sont aussi à inclure dans cette catégorie ceux qui verraient dans *caelum et terra* l'ensemble du monde corporel ainsi désigné par ses deux grandes parties<sup>1</sup>, et tiré par Dieu d'une matière figurée par la terre invisible et les ténèbres sur l'abîme. On pourrait en deuxième lieu entendre par *caelum et terra*, non plus l'univers visible sous son aspect définitif, mais la matière informe d'où il devait sortir avec ses deux composants principaux, le ciel et la terre<sup>2</sup>, alors confondus, puisque l'usage permet que ce d'où sort une chose reçoive le nom de cette chose<sup>3</sup>. Jusque là par conséquent, *caelum* ne désignerait rien de spirituel. Selon une troisième interprétation, en revanche, dans laquelle on veut voir parfois celle même d'Augustin, il faudrait comprendre par ce mot la nature invisible, mais déjà formée et extraite d'une matière spirituelle informe, elle-même indiquée par les « ténèbres sur l'abîme » à cause de sa fluidité non encore contenue et de son obscurité non encore illuminée<sup>4</sup>. Enfin une quatrième exégèse, dans laquelle semble-t-il, Augustin expose sa position personnelle,

1. 21, 30, 32-35, 350 : « *caelum et terram deum fecisse scriptura praedixit, totam scilicet corpoream mundi molem in duas maximas partes superiorem atque inferiorem distributam* » ; cf. XIII 32, 47, 1-3, L. 404.

2. XII 17, 25, 1-6, L. 345-346 : « *Si dicat alius eandem informitatem confusio-nemque materiae caeli et terrae nomine prius insinuatam, quod ex ea mundus iste uisibilis cum omnibus naturis, quae in eo manifestissime apparent, qui caeli et terrae nomine saepe appellari solet, conditus atque perfectus est* » ; 21, 30, 9-11, 349 : « *hoc totum, quod caelum et terra appellatum est, adhuc informis et tenebrosa materies erat, unde fieret caelum corporeum et terra corporea* ».

3. XII 19, 28, 13-17, L. 348 ; 20, 29, 16-21, 349.

4. XII 17, 25, 16-27, L. 346 : « *communem omnium rerum inuisibilium uisibiliumque materiem adhuc informem, sed certe formabilem, unde fieret caelum et terra, id est inuisibilis atque uisibilis iam utraque formata creatura, his nominibus enuntiatam, quibus appellaretur terra inuisibilis et incompressa et tenebrae super abyssum (Gen. 1, 2), ea distinctione, ut terra inuisibilis et incompressa intellegatur materies corporalis ante qualitatem formae, tenebrae autem super abyssum spiritalis materies ante cohibitionem quasi fluentis immoderationis et ante inluminum sapientiae* » ; 21, 30, 23-28, 350 : « *non illam informitatem nomine caeli et terrae scriptura appellauit, sed iam erat, inquit, ipsa informitas, quam terram inuisibilem et incompressam tenebrosamque abyssum nominauit, de qua caelum et terram deum fecisse praedixerat, spiritalem scilicet corporalemque creaturam* » ; cf. 20, 29, 5-8, 348, et XIII 32, 47, 3-4, L. 404. Comme on le voit, Augustin présente comme étrangère à lui cette exégèse que plusieurs critiques lui prêtent ; il est vrai, et on l'a vu plus haut, qu'il fait subir le même traitement à celle que nous lui prêtons nous-même.

soutiendrait que *caelum* exprime la matière informe et confuse de la créature spirituelle, matière que suggèrent également la terre invisible et l'abîme ténébreux <sup>1</sup>. Ces quatre interprétations possibles du ciel du 1<sup>er</sup> verset de la Genèse sont récapitulées en XII 28, 39 selon le plan suivant : 1<sup>o</sup> Matière informe : *a*) de la créature intellectuelle, ou *b*) d'une partie du monde visible ; 2<sup>o</sup> État formé : *a*) de la créature invisible, ou *b*) du ciel physique <sup>2</sup>.

Voilà l'exégèse que les *Confessions* proposent de *caelum* et de *caelum caeli*, telle qu'on a essayé de la systématiser à partir d'éléments épars, parfois contradictoires, exprimés avec plus de lyrisme que de clarté, — avec les problèmes qu'elle soulève. Mais cette exégèse caractéristique, quelle est son histoire dans l'œuvre d'Augustin ? A-t-elle été déjà présentée dans ses écrits antérieurs, ou serait-elle nouvelle ? A-t-elle été reprise dans les commentaires suivants, ou au contraire oubliée ? Et, puisqu'elle demeure souvent obscure, quels éclaircissements cette enquête historique y projette-t-elle ? C'est à quoi il faut maintenant s'attacher, en s'adressant d'abord aux commentaires délibérés du début de la Genèse, puis, plus brièvement, aux commentaires épisodiques que peuvent contenir d'autres ouvrages, sans être proprement exégétiques.

\* \* \*

Le *De Genesi contra Manichaeos*, premier en date <sup>3</sup> des commentaires *ex professo*, ne voit dans *caelum* rien que de corporel : ce mot, avec *terra*, signifie l'ensemble de la création, à l'état chaotique de matière confuse et informe, selon le procédé habituel de l'Écriture qui use du nom des choses les plus visibles pour faire

1. XII 17, 26, 5-10, L. 346-347 : « ipsam adhuc informem inchoationem rerum formabilem creabilemque materiam his nominibus appellatam, quod in ea iam essent ista confusa, nondum qualitibus formisque distincta, quae nunc iam digesta suis ordinibus uocantur caelum et terra, illa spiritalis, haec corporalis creatura » ; 21, 30, 15-21, 349-350 : « hoc totum, quod caelum... appellatum est, adhuc informis et tenebrosa materies erat, unde fieret caelum intellegibile — quod alibi dicitur caelum caeli — ... id est unde fieret omnis inuisibilis... creatura » ; cf. 20, 29, 12-16, 348-349.

2. XII 28, 39, 7-25, L. 359.

3. Écrit en 388/89, selon S. ZARB, *Chronologia operum S. Augustini secundum ordinem Retractationum digesta*, Romae 1934, p. 32.

entendre aux simples la matière invisible<sup>1</sup>. Dans le cas présent, le procédé n'était d'ailleurs qu'une anticipation : ce ciel et cette terre, c'était la semence d'où allaient certainement sortir notre ciel et notre terre, *quasi semen caeli et terrae*<sup>2</sup> ; ce qui montre bien qu'il ne s'agit là que de la matière informe du ciel, c'est que la création du ciel définitif est narrée par la suite<sup>3</sup>. A moins toutefois (*certe*) que *caelum et terra* ne constitue qu'un énoncé global et préliminaire de l'ensemble de la création visible (*creaturae uisibiles*), sur le détail de laquelle reviendra le récit des six jours<sup>4</sup>. En toute hypothèse, ce premier commentaire ne soupçonne pas que *caelum* puisse recevoir un autre sens que matériel : la matière informe du firmament, ou simplement une autre façon, plus générale, de le nommer.

Il en va tout autrement du *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, postérieur de quelques années<sup>5</sup>. Deux hypothèses y sont d'abord offertes, selon lesquelles *caelum* désignerait, soit à la fois le firmament visible et des puissances supérieures invisibles, *creatura inuisibilis supereminentium potestatum*, soit seulement les créatures invisibles, en comparaison desquelles le ciel physique lui-même peut être entendu par *terra*<sup>6</sup> ; on reconnaît là

1. *De Gen. c. Man.* I 5, 9, PL 34, 177-178 : « caeli et terrae nomine uniuersa creatura significata est... Ideo autem nominibus uisibilium rerum haec appellata sunt, propter paruulorum infirmitatem, qui minus idonei sunt inuisibilia comprehendere. Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt ».

2. I 7, 11, PL 178-179 : « dictum est : in principio fecit deus caelum et terram, quasi semen caeli et terrae, cum in confuso adhuc esset caeli et terrae materia ; sed quia certum erat inde futurum esse caelum et terram, iam et ipsa materia caelum et terra appellata est ».

3. *Ibid.* : « Informis ergo illa materia, quam de nihilo deus fecit, appellata est primo caelum et terra... ; non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat : nam et caelum scribitur postea factum ».

4. II, 3, 4, PL 198 : « creaturae uisibiles caeli et terrae nomine significantur... Adhuc enim uel materiam ipsam, unde facta sunt omnia, caeli et terrae nomine nuncupabat ; uel certe prius totam creaturam caeli et terrae nomine proposuerat... ; et postea particulatim per ordinem dierum... dei opera exsecutus exposuit ».

5. Et datant de 393/94, sauf quelques pages finales, beaucoup plus tardives, et qui n'interviendront pas ici. Cf. ZARB, *op. cit.* p. 34-35.

6. *De Gen. ad litt. imp. lib.* 3, 9, éd. Zycha, p. 464, 4-14 : « Potest etiam caelum et terra pro uniuersa creatura positum uideri, ut et hoc uisibile aethereum firma-

des notations qui annoncent les *Confessions*. La question est ensuite posée de savoir si *caelum* est dit de créatures à l'état distinct, ou à l'état de matière première informe, de *semen caeli* ; mais de peur de rien affirmer à la légère, la réponse est différée jusqu'à plus ample recherche <sup>1</sup>. Toutefois, comme dans le commentaire anti-manichéen, la possibilité est laissée que *caelum*, avec *terra*, désigne d'abord en gros la totalité de la création, dont le détail serait ensuite énuméré <sup>2</sup>.

Malgré ces incertitudes, un indice montre que, pour l'Augustin de l'*Inperfectus liber*, c'est bien la créature spirituelle, et nulle autre, qui est à comprendre derrière *caelum*. En effet, l'eau supérieure au firmament de *Gen.* 1, 6-7 passe pour représenter la matière vivante, *materia animalis* (opposée à la matière corporelle, figurée par l'eau inférieure), une puissance raisonnable, *vis quaedam subiecta rationi*, capable de connaître Dieu et la vérité, mais à l'état flottant, susceptible cependant d'être réfrénée par la vertu <sup>3</sup>. Or, cette interprétation des eaux supérieures se fonde avant tout sur leur position au-dessus du firmament, car le firmament, appelé ciel, est le meilleur de tout les corps, le lieu de la paix et de la solidité, ainsi que le marque son nom, alors que, au-dessous de lui, tout change et se dissout <sup>4</sup> ; il est le lieu des

mentum caelum appellatum sit et illa creatura inuisibilis supereminentium potestatum... An caelum omnis creatura sublimis atque inuisibilis dicta est, terra uero omne uisibile... ? Fortasse quippe non incongrue in comparatione inuisibilis creaturae omne uisibile terra dicitur, ut illa caeli nomine nuncupetur ».

1. 3, 10, Z. 464, 18-465, 5 : « Sed quaeri potest, utrum iam distincta et composita omnia dixerit caelum et terram an ipsam primo informem uniuersitatis materiem... ut... ipsa uero materies caelum et terra, ueluti semen caeli et terrae appellata sit... Hactenus de hoc quaesitum sit... ; nihil enim horum temere adfirmari potuit ».

2. 4, 12, Z. 466, 17-21 : « ... quae (sc. : materies) appellata est superius nomine caeli et terrae ueluti semen... caeli et terrae, si tamen non caelum et terram dicendo uniuersitatem prius proponere uoluit, ut postea insinuata materie mundi partes exequeretur ».

3. 8, 29, Z. 479, 14-25 : « haec etiam (sc. : aqua) hoc loco firmamento interposito discreta credenda est, ut inferior sit materia corporalis, superior animalis... Sed est fortasse uis quaedam subiecta rationi, qua ratione deus ueritasque cognoscitur : quae natura quia formabilis est uirtute atque prudentia, cuius uigore cohibetur eius fluitatio atque constringitur et ob hoc quasi materialis adparet, recte aqua diuinitus appellata est ».

4. 8, 29, Z. 479, 16-480, 2 : « Hoc enim firmamentum dicit, quod caelum postea uocat. Caelesti autem corpore nihil est in corporibus melius. Alia quippe

astres, et on peut rattacher à lui la couche d'air pur et tranquille qui le jouxte en-dessous; ce qui le fait descendre jusqu'à la couche d'air inférieur, humide et agité<sup>1</sup>; cette qualité d'être la créature corporelle la plus égale et la plus pure lui a même valu d'être choisi par les Psaumes pour symboliser la vérité<sup>2</sup>. De cette primauté dans le monde physique, il résulte que le firmament ne pouvait être surpassé que par une réalité incorporelle : d'où la conception des eaux supérieures spirituelles<sup>3</sup>. Mais le ciel l'emporte en élévation et en dignité sur le firmament et sur les eaux supérieures elles-mêmes; à plus forte raison doit-il donc être spirituel.

Quant à la question, à propos de laquelle Augustin ne prend pas explicitement parti, de décider si cette créature spirituelle appelée « ciel » doit être entendue à l'état constitué et formé ou à l'état de matière encore informe, on peut néanmoins conjecturer dans quel sens il inclinait en examinant son interprétation du *fiat lux* et de sa formulation biblique. Il se demande longuement quelle peut être la nature de la lumière ainsi désignée : lumière corporelle, *aetherea*, visible comme celle du soleil ou invisible au sommet du monde, lumière de vie sentante, *sensualis*, qui apprécie les éléments sensoriels transmis à l'âme

*corpora caelestia, alia terrestria et utique caelestia meliora... Et quoniam caelum firmamentum uocauit, non absurde intellegitur quidquid infra aethereum caelum est, in quo pacata et firma sunt omnia, mutabilius esse et dissolubilius* »; cf. 9, 31, Z. 481, 16-18.

1. 12, 37, Z. 486, 13-16 : « firmamentum intellegendum est omnem istam aetheream machinam dici, quae omnia sidera continet, sub qua puri et tranquilli aeris serenitas uiget, sub quo item iste aer turbulentus et procellosus agitur »; 14, 45, Z. 490, 23-27 : « existimari potest firmamentum caeli in scripturis diuinis usque ad haec spatia uocari, ut et ille aer tranquillissimus et sincerissimus ad firmamentum pertinere credatur. Hoc enim nomine firmamenti ipsa tranquillitas et magna pars rerum significari potest ».

2. 14, 45, Z. 490, 27-491, 8 : « Vnde etiam illud dici pluribus locis in Psalmis existimo : et ueritas tua usque ad nubes (*Ps.* 35, 6 ; 56, 11). Nihil enim est firmitus et serenius ueritate. Nubes autem sub ista sincerissimi aeris regione crescunt. Quod quamquam figurate dictum accipiatur, ex his tamen rebus sumtum est, quae habent ad haec quandam similitudinem, ut corporea creatura constantior et purior, quae a summitate caeli usque ad nubes est, ueritatis figuram recte habere uideatur, id est usque ad aerem caliginosum et procellosum et humidum ».

3. 8, 29, Z. 479, 19-27 : « quorum (*sc.* : caelestium corporum) naturam quidquid transit nescio quemadmodum iam corpus possit uocari... Aqua... non locorum spatio sed merito naturae incorporeae caeli corporei ambitum excedens ».

par le corps, lumière de la raison, *rationalis*<sup>1</sup> ? Il opte finalement pour une autre réponse : puisqu'on cherche le moment de la création des anges, cette lumière les représenterait fort convenablement<sup>2</sup>. Mais la formulation même de la création de la lumière, dans le récit de Moïse, ne laisse pas d'intriguer : alors que, pour la plupart des créatures, pour le firmament par exemple, ce récit mentionne trois formules, *dixit deus : fiat, sic est factum, et fecit deus* (les deux dernières, d'ailleurs, tautologiques en apparence), il omet dans la création de la lumière la dernière, qui devrait être *et fecit deus lucem*<sup>3</sup> ; or, dans le cas des trois formules, la deuxième marque que la forme, *species*, a été imprimée par le Verbe dans une créature incorporelle, la troisième, qu'elle l'a été dans une matière corporelle<sup>4</sup> ; dans ces conditions, que peut signifier l'omission de cette troisième formule dans la création de la lumière, sinon l'absence de l'impression de la forme dans une matière corporelle ? Cette création s'est donc bornée à imprimer une idée dans une nature incorporelle<sup>5</sup>, c'est-à-dire dans la matière spirituelle angélique, s'il est vrai que la création de la lumière représente celle des anges. Mais il fallait que cette matière spirituelle préexistât à la création de la lumière, et on voit mal alors, si elle a été mentionnée, qu'elle ait pu l'être autrement que par le truchement de *caelum*. C'est ainsi que l'exégèse que l'*Inperfectus liber* présente du *fiat lux* montre que, dès cette époque, Augustin inclinait à voir

1. 5, 20, Z. 471-472 ; 5, 24, 473-474 ; 5, 25, 475-476.

2. 5, 21, Z. 472, 21-23 : « Et fortasse quod quaerunt homines, quando angeli facti sunt, ipsi significantur hac luce breuissime quidem sed tamen conuenientissime ac decentissime ».

3. 8, 30, Z. 480.

4. 8, 30, Z. 480, 25-481, 5 : « hoc uero firmamentum caeli, quia corporeum est, per incorpoream creaturam accepisse speciem formamque credatur, ut prius incorporeae naturae rationaliter a ueritate inpressum sit quod corporaliter inprimeretur, ut caeli fieret firmamentum, et ideo quod positum est : et dixit deus : fiat. Et sic est factum, in ipsa rationali natura prius factum est fortasse unde inprimeretur corpori species » ; 9, 481, 6-9 : « Cum autem additum est : et fecit deus firmamentum..., ipsa operatio in illa materia, ut corpus caeli fieret, significatur ». Même théorie à propos de la création de l'eau, 10, 32, Z. 483, 6-12 : « hoc fortasse in rationibus intellectualis naturae prius factum est, ... ut post rationalem atque incorpoream operationem intellegeremus etiam corporalem secutam ».

5. 8, 30, Z. 480, 22-24 : « hinc adparet non oportere illam lucem intellegi corporalem, ne eam aliqua creatura interposita deus fecisse uideatur ».

dans le ciel du premier verset l'indication de la matière spirituelle informe, sans toutefois l'affirmer expressément.

C'est après ce commentaire inachevé que se situent chronologiquement les *Confessions*<sup>1</sup> ; on voit qu'elles reprennent en gros, avec plus d'assurance et de prolixité, l'interprétation de *caelum* comme créature spirituelle informe, proposée timidement et brièvement avant elles ; le progrès qu'elles réalisent réside surtout dans la perfection littéraire, dans le recours judicieux à d'autres citations bibliques, dans le souci d'application à la vie spirituelle ; mais il ne se fait guère dans le sens de la précision. Enfin, c'est elles qui introduisent *caelum caeli*, pour traduire une idée d'incorporité radicale formulée, on l'a vu, avant elles.

\* \* \*

Ce progrès en précision, c'est au premier des commentaires de la Genèse postérieurs aux *Confessions* qu'il faut demander, au *De Genesi ad litteram*<sup>2</sup>, qui, en dépit de son titre, demeure grandement allégorique, notamment à propos de *caelum*. Sans doute, le début en est encore fort hésitant : ce ciel signifie-t-il la créature spirituelle, la créature corporelle supérieure, ou bien la matière informe de la créature spirituelle, c'est-à-dire la vie spirituelle repliée sur soi et non encore tournée vers son créateur<sup>3</sup> ? Représente-t-il la créature spirituelle parfaite dès l'origine, ou bien son informité originelle, antérieure à la conversion qui lui apportera forme et lumière et l'arrachera à l'« abîme ténébreux »<sup>4</sup> ? Ne s'agirait-il pas plutôt, en définitive, de la

1. La publication des *Confessions* a dû s'opérer en plusieurs morceaux, dont la parution est à situer entre 397 et 401, sans que l'on puisse préciser davantage. Cf. ZARB, *op. cit.* p. 43-45.

2. La rédaction de ce grand commentaire s'étale sur plusieurs années, probablement de 401 à 414-415. Cf. ZARB, p. 53.

3. *De Gen. ad litt.* I 1, 2, éd. Zycha, p. 4, 9-17 : « Vtrum spiritualis corporalisque creatura caeli et terrae uocabulum acceperit, an tantummodo corporalis, ... ut omnem creaturam corpoream, superiorem atque inferiorem, significare uoluerit ? An utriusque informis materia dicta est caelum et terra, spiritualis uidelicet uita, sicut esse potest in se, non conuersa ad creatorem — tali enim conuersione formatur atque perficitur ; si autem non conuertatur, informis est... ».

4. I 1, 3, Z. 4, 22-5, 9 : « An caelum intellegendum est creatura spiritualis ab exordio, quo facta est, perfecta illa et beata semper... ? An utriusque informitas... significatur, ... spiritualis autem eo, quod dictum est : et tenebrae erant

créature spirituelle toute formée, véritable ciel de ce ciel qui est le sommet du monde corporel et a été créé le deuxième jour sous le nom de firmament<sup>1</sup> ? N'est même pas absente l'éventualité, déjà rencontrée dans tous les commentaires antérieurs, que *caelum*, avec *terra*, commence par embrasser l'œuvre divine en général, pour examiner ensuite en détail les modalités de chaque création particulière<sup>2</sup>. — Mais l'expression « ciel et terre » n'est pas propre au premier verset de l'Écriture ; elle s'y rencontre ailleurs, spécialement en *Gen. 2, 4* : *Hic est liber creaturae caeli et terrae, cum factus est dies, fecit deus caelum et terram* ; « ciel » a-t-il ici la même signification que là ? Nullement ; il ne saurait ici s'agir que du ciel matériel, du firmament visible aujourd'hui, informé et composé, avec tous les ornements qu'il comporte ; d'ailleurs, que l'on rattache la subordonnée *cum factus est dies* à ce qui la suit ou à ce qui la précède, l'expression montre que la création de ce ciel est postérieure à celle du jour, ce qui élimine toute possibilité d'identification avec le ciel premier créé<sup>3</sup> ; en fait, dans cette dernière citation, *caelum* s'applique simplement à la partie supérieure du monde matériel, de sorte que *caelum et terra* embrasse, selon l'habitude de l'Écriture, la totalité de la création visible<sup>4</sup>.

Ici encore, ce ne peut donc être dans ses déclarations explicites, où il énumère simplement des interprétations possibles sans en prendre aucune à son compte, qu'il faut chercher la véritable pensée d'Augustin sur le sens de *caelum* (et de *caelum caeli* qui, on l'a vu, reparait). Mais, comme précédemment, plusieurs indices permettent de reconstituer, indirectement, mais avec

*super abyssum, ut translatō uerbo tenebrosam intellegamus naturam uitae informem, nisi conuertatur ad creatorem : quo solo modo formari potest, ut non sit abyssus, et inluminari, ut non sit tenebrosa ».*

1. I 9, 15, Z. 12, 7-11 : « in principio fecit deus caelum et terram, ut caeli nomine intellegatur spiritalis iam facta et formata creatura, tanquam caelum caeli huius, quod in corporibus summum est. Secundo enim die factum est firmamentum, quod rursus caelum appellauit ».

2. I 3, 8. Z. 7, 13-16 : « Vtrum prius uniuersaliter nomine caeli et terrae comprehendendum erat et commendandum, quod fecit deus, et deinde per partes exequendum, quomodo fecit... ? »

3. V 1, 1, Z. 137-138 ; 1, 2, 138 ; 1, 3, 138-139.

4. V 2, 4, Z. 139 ; 3, 5, 140 ; 17, 35, 160.



certitude, ce que fut cette pensée, qui n'est d'ailleurs pas nouvelle. Le premier se lit dans la formulation même de la création du premier ciel : le récit de cette création en effet, à la différence de celui des créations suivantes, ne comporte pas l'expression *dixit deus: fiat* ; or cette expression traduit la parole incorporelle de Dieu, qui n'est autre que son Verbe coéternel rappelant à lui la créature informe pour l'informer selon son rang ; car, par cette conversion informatrice, elle imite le Verbe suivant ses moyens, ce qui justifie que le Verbe soit désigné implicitement dans le récit de cette opération ; si au contraire la créature demeure informe et détournée de Dieu, elle n'imité pas le Verbe, qui par conséquent n'est pas mentionné, d'où l'absence du *dixit deus: fiat*. La conclusion s'impose : l'omission de cette formule dans le premier verset de la Genèse indique sans erreur possible, non point encore que le *caelum* de ce passage soit une créature spirituelle, mais du moins qu'il veut être pris comme une matière informe ; cette matière, par son imperfection, n'imité pas la forme du Verbe par laquelle Dieu parle éternellement, et cette dissemblance la maintient dans une infirmité proche du néant. Non d'ailleurs que la deuxième hypostase trinitaire n'intervienne pas dans la création de ce ciel informe ; seulement, elle ne le fait pas en tant que Verbe, mais en tant que principe : *in principio*. Elle interviendra en tant que Verbe lorsque la matière informe représentée par *caelum* se tournera vers la forme éternelle du Verbe pour en recevoir sa propre information, et c'est par un *dixit deus: fiat* que le narrateur sacré exprimera cette conversion<sup>1</sup>.

1. I 4, 9, Z. 7, 18-8, 21 : « An cum primum fiebat informitas materiae siue spiritalis siue corporalis, non erat dicendum : dixit deus : fiat, quia formam uerbi semper patri cohaerentis, quo sempiternae dicit deus omnia, ... non imitatur imperfectio, cum dissimilis ab eo, quod summe ac primitus est, infirmitate quadam tendit ad nihilum, sed tunc imitatur uerbi formam semper atque incommutabiliter patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conuersione ad id, quod uere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit et fit perfecta creatura ? Vt in eo, quod scriptura narrat : dixit deus : fiat, intellegamus dei dictum incorporeum in natura uerbi eius coaeterni, reuocantis ad se imperfectionem creaturae, ut non sit informis, sed formetur secundum singula, quae per ordinem exequitur. In qua conuersione et formatione quia pro suo modo imitatur deum uerbum..., non autem imitatur hanc uerbi formam, si auersa a creatore informis et imperfecta remaneat, propterea filii commemoratio non ita fit, quia uerbum, sed tantum, quia principium est, cum dicitur : in prin-

Mais par lequel ? Car cette formule intervient bien des fois. C'est dans son application à la création de la lumière qu'il faut chercher un deuxième indice de la vraie pensée d'Augustin sur *caelum*. Car la lumière dont le verset 3 raconte l'apparition demande à être interprétée ; il est difficile (mais non peut-être impossible) d'y voir tout uniment la lumière corporelle d'aujourd'hui, car on comprend mal comment, avant la création du firmament et de ses luminaires, elle aurait pu, que ce soit par sa translation circulaire ou par sa procession et sa récession, provoquer la succession des jours et des nuits<sup>1</sup>. Il faut donc croire qu'il s'agit d'une lumière spirituelle, non point de la lumière incréée dont parle le prologue du IV<sup>e</sup> Évangile et qui désigne le Verbe, mais de celle qui s'allume dans la sagesse première créée lorsque la Sagesse engendrée s'y transporte, dans la créature spirituelle lorsqu'elle est illuminée par le Verbe ; il se réalise alors une *quaedam luculentae rationis adfectio*, que désigne avec vraisemblance la lumière du *fiat lux*. Mais cette illumination suppose l'existence préalable d'une créature spirituelle pour l'accueillir, qui ne peut être représentée que par le *caelum* du verset 1 ; ce dernier n'est donc pas notre firmament visible, mais « le ciel incorporel du ciel corporel », celui qui dépasse tous les corps non par des degrés locaux, mais par la transcendence de sa nature ; il convient d'ailleurs de se rappeler que la création spirituelle, objet de l'illumination, et cette illumination elle-même peuvent avoir été simultanées, bien que le récit doive les séparer<sup>2</sup>. L'état informe du premier ciel était apparu

*cipio fecit deus caelum et terram ; exordium quippe creaturae insinuatur adhuc in infortitate imperfectionis. Fit autem filii commemoratio, quod etiam uerbum est, in eo, quod scriptum est : dixit deus : fiat, ut per id, quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae, per id autem, quod uerbum est, insinuet perfectionem creaturae reuocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo creatori et pro suo genere imitando formam sempiternae atque incommutabiliter inhaerentem patri, a quo statim hoc est, quod ille ».*

1. IV 21, 38 et 22, 39, Z. 120-121.

2. I 17, 32, Z. 23, 20-24, 13 : « Si autem spiritalis lux facta est, cum dixit deus : fiat lux, non illa uera patri coaeterna intellegenda est, per quam facta sunt omnia, et quae inluminat omnem hominem (*Ioh.* 1, 3 et 9), sed illa de qua dici potuit : prior omnium creata est sapientia (*Eccli.* 1, 4). Cum enim aeterna illa et incommutabilis, quae non est facta, sed genita sapientia, in spirituales atque rationales creaturas sicut in animas sanctas se transfert, ut inluminatae lucere possint, fit in eis quaedam luculentae rationis adfectio, quae potest

précédemment ; maintenant, c'est sa nature spirituelle qui est mise en relief, et sa qualité de *caelum caeli* ; il reste à rechercher un troisième indice qui permette de relier informité et spiritualité.

C'est à la formulation même de la création de la lumière qu'il faut le demander. Comme l'avait déjà vu le commentaire inachevé, il n'est pas indifférent que l'expression *et fecit deus*, à la différence des autres créations, soit absente de celle de la lumière. Les autres créations, celle du firmament par exemple, s'opèrent en trois étapes : d'abord, l'idée, *ratio*, de la créature existe dans le Verbe divin, dans la Sagesse engendrée ; puis elle est présentée à la connaissance de la nature spirituelle angélique, c'est-à-dire de la sagesse créée ; enfin, elle va informer une matière, permettant ainsi à la créature en question d'accéder à l'existence concrète *in genere proprio*. On constate ici combien l'expression de ces notations a reçu de modifications depuis *l'Imperfectus liber* ; à propos de la deuxième étape spécialement, alors qu'il n'était question là que de l'« impression » de l'idée dans la créature incorporelle, c'est-à-dire d'une sorte de création dans les intelligences supérieures avant même la création empirique, Augustin insiste maintenant sur la connaissance de l'idée par le monde angélique, ce qui est bien différent ; il subsiste d'ailleurs aujourd'hui quelque trace de l'ancienne formulation, quand il est dit que telle créature « a été faite dans la créature spirituelle ». Quel que soit le changement de l'expression, à chacune des phases créatrices correspond dans le récit biblique une formule spéciale : *dixit deus : fiat, et sic est factum, et fecit deus*<sup>1</sup>. — Si

accipi facta lux, cum diceret deus : fiat lux, si iam erat creatura spiritalis, quae nomine caeli significata est in eo, quod scriptum est : in principio fecit deus caelum et terram, non corporeum caelum, sed caelum incorporeum caeli corporei, hoc est super omne corpus non locorum gradibus, sed naturae sublimitate praepositum. Quo autem modo simul fieri potuit, et quod inluminaretur et ipsa inluminatio, ac diuerso tempore narranda fuerit, paulo ante diximus ». Cette référence de *sapientia* appliquée à la créature spirituelle, dans un emploi déjà relevé dans *Conf.* XII 15, 20, L. 342, est à ajouter à celles de CAYRÉ, *La notion de sagesse chez S. Augustin*, dans *Année théol.* 3, 1943, p. 443, et de H. I. MARROU, *op. cit.* p. 564 sq.

1. II 8, 16, Z. 43, 17-44, 1 : « cetera uero, quae infra sunt, ita creantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae ac deinde in genere suo... Conditio uero caeli prius erat in uerbo dei secundum genitam sapientiam, deinde facta est in creatura spiritali, hoc est in cognitione angelorum secundum creatam in illis sapientiam ; deinde quod caelum factum est, ut esset iam ipsa caeli creatura

donc la dernière de ces formules est omise à propos de la création de la lumière, ce ne peut être que l'indication de l'absence de la phase correspondante dans le processus créateur, de son télescopage avec la phase précédente ; la connaissance par la créature spirituelle de la forme de la lumière se trouve donc bloquée avec l'information de la matière lumineuse ; mais cette coïncidence entre la connaissance d'une forme et sa réception n'est possible que si c'est le même sujet qui connaît et qui reçoit ; il faut donc que la création de la lumière représente l'information de la créature spirituelle. Ainsi la créature spirituelle, c'est-à-dire le monde angélique, est formée en même temps qu'elle connaît sa formation dans le Verbe divin ; on comprend alors que cette création soit limitée aux deux premiers moments (moments ontologiques, et non temporels, il faut s'en souvenir dans tout ce développement) du processus créateur : elle est d'abord créée à l'état intelligible dans le Verbe, *in uerbo, secundum rationem* ; elle l'est ensuite concrètement, *in opere, secundum naturam*, assumant une forme en même temps qu'elle la connaît<sup>1</sup>. Mais la structure hylémorphique de la lumière, c'est-à-dire de la créature spirituelle formée, requiert, pour recevoir cette forme, la préexistence d'une matière spirituelle informe,

in genere proprio » ; III 20, 31, Z. 86, 27-87, 4 : « in ceteris creaturis dicitur : et sic est factum, ubi significatur in illa luce, hoc est in intellectuali creatura, prius facta uerbi cognitio, ac deinde, cum dicitur : et fecit deus, ipsius creaturae genus fieri demonstratur, quod in uerbo dei dictum erat, ut fieret ».

1. II 8, 16, Z. 43, 9-25 : « An eo modo demonstratur primo die, quo lux facta est, conditionem spiritalis et intellectualis creaturae lucis appellatione intimari — in qua natura intelleguntur omnes sancti angeli atque uirtutes — et propterea non repetiuit factum, posteaquam dixit : facta est lux, quia non primo cognouit rationalis creatura conformationem suam ac deinde formata est, sed in ipsa sua conformatione cognouit, hoc est inlustratione ueritatis, ad quam conuersa formata est... Quapropter lucis conditio prius est in uerbo dei secundum rationem, qua condita est, hoc est in coaeterna patris sapientia, ac deinde in ipsa lucis conditione secundum naturam quae condita est : illic non facta, sed genita, hic uero facta, quia ex informitate formata. Ex ideo dixit deus : fiat lux. Et facta est lux, ut, quod ibi erat in uerbo, hic esset in opere » ; III 20, 31, Z. 86, 18-27 : « Ac per hoc, sicut in illa prima luce, si eo nomine recte intellegitur facta lux intellectualis particeps aeternae atque incommutabilis sapientiae dei, non dictum est : et sic est factum, ut deinde repeteretur : et fecit deus, quia... non fiebat cognitio aliqua uerbi dei in prima creatura, ut post eam cognitionem inferius crearetur, quod in eo uerbo creabatur, sed ipsa primo creabatur lux, in qua fieret cognitio uerbi dei, per quod creabatur, atque ipsa cognitio illi esset ab informitate sua conuerti ad formantem deum et creari atque formari ».

et pourtant créée, qui ne peut être représentée que par le premier ciel.

S'il était besoin d'un quatrième indice, *ab absurdo*, en faveur de l'équivalence : *caelum* = matière spirituelle informe, et non pas : créature spirituelle toute formée, on pourrait considérer que l'existence d'une créature spirituelle formée antérieure à la création de la lumière entraînerait que le *fiat lux* ait été prononcé par Dieu non pas éternellement dans son Verbe coéternel, mais temporellement dans cette créature temporelle<sup>1</sup>. Mais cette hypothèse d'une articulation temporelle du *fiat lux* engendre d'insurmontables difficultés ; d'abord cette créature spirituelle formée n'est pas vraiment temporelle, puisqu'elle aurait été créée par définition avant le premier jour ; comment alors Dieu aurait-il pu prononcer une parole temporelle par son intermédiaire ? L'aurait-il fait à l'aide d'une voix corporelle ? Mais cette voix résonnait forcément dans un temps ; à quel jour appartenait ce temps, puisque le premier jour commence avec la création de la lumière et que le *fiat lux* la précède ? De plus, toute voix corporelle est destinée à un auditeur équipé sensoriellement ; quel pouvait-il être alors<sup>2</sup> ? Si l'on fait du *fiat lux* le résultat d'un mouvement spirituel temporel exprimé par Dieu dans la créature spirituelle précédemment formée sous le nom de *caelum* et de *caelum caeli*<sup>3</sup>, l'on retombe dans l'antinomie d'un temps antérieur au premier jour. Serait-ce que le Verbe, sans aucun mouvement temporel, aurait imprimé dans la raison de cette créature spirituelle la parole par laquelle une partie de la matière corporelle informe recevrait une forme et donnerait ainsi naissance à une lumière corporelle ? Mais cette conjecture ne lève pas la difficulté : alors que Dieu ordonne en dehors du temps, alors que la créature spirituelle l'entend en dehors du temps, puisqu'elle dépasse tous les temps par la contemplation et transmet au sensible les raisons imprimées en elle intellectuellement par le Verbe, véritables « paroles intelligibles » — *intellectualiter sibimet impressas ab incommutabili dei sa-*

1. I 9, 15, Z. 11, 25-12, 6.

2. I 9, 16, Z. 12, 15-13, 7.

3. I 9, 17, Z. 13, 9-12 : « expressus ab aeterno deo per uerbum coaeternum in creatura spiritali, quam iam fecerat, cum dictum est : in principio fecit deus caelum et terram, id est, in illo caelo caeli ».

*pientia rationes, tamquam intellegibiles locutiones*, — comment, de cette causalité totalement intemporelle, peut-il résulter des mouvements temporels dans des choses temporelles<sup>1</sup> ? Telles sont les difficultés diverses, mais également inextricables, énumérées par Augustin avec une grande subtilité non exempte de profondeur, ni même de charme, — qu'entraînerait l'interprétation de *caelum* comme créature spirituelle toute formée. Force est donc d'y voir seulement la matière informe d'une telle créature, une vie intellectuelle flottante, mais qui, si elle se tourne vers son créateur, en reçoit l'illumination symbolisée par le *fiat lux*<sup>2</sup>.

Malgré les tâtonnements du début, une conclusion s'impose donc à l'auteur du *De Genesi ad litteram* : il existe une créature intellectuelle, proche en dignité du Verbe divin, mais douée d'une vie d'abord informe, car, pour elle, toute vie n'est pas forcément la vie bienheureuse ; tant qu'elle se détourne de la Sagesse, elle vit misérablement dans l'infirmité ; mais elle reçoit l'information en se tournant vers elle, à qui elle doit déjà la vie ordinaire, et qui lui accorde maintenant la vie bienheureuse ; cette Sagesse divine, qui est son principe (*Ioh.* 8, 25), ne cesse d'ailleurs de lui parler par une inspiration secrète, et de l'exhorter à se tourner vers Dieu dont elle provient et hors de qui elle ne peut devenir parfaite<sup>3</sup>. Telle est l'émouvante dialectique qui mène l'âme à Dieu, et qui, en dehors même de toute incidence cosmologique, fait le fond de toute expérience religieuse. Or, ce processus de conversion reçoit une illustration

1. I 9, 17, Z. 13, 8-24.

2. I 9, 17, Z. 13, 26-29 : « intellectualis uita, quae nisi ad creatorem inluminanda conuerteretur, fluitaret informiter. Cum conuersa autem et inluminata est, factum est, quod in uerbo dei dictum est : fiat lux ».

3. I, 5, 10, Z. 8, 24-9, 10 : « Creatura uero quamquam spiritalis et intellectualis uel rationalis, quae uidetur esse illo uerbo propinquior, potest habere informem uitam, quia non, sicut hoc est ei esse quod uiuere, ita hoc uiuere quod sapienter ac beate uiuere. Auersa enim a sapientia incommutabili, stulte ac misere uiuit, quae infirmitas est. Formatur autem conuersa ad incommutabile lumen sapientiae, uerbum dei ; a quo enim exstitit, ut sit utcumque ac uiuat, ad illum conuertitur, ut sapienter ac beate uiuat. Principium quippe creaturae intellectualis est sapientia ; quod principium manens in se incommutabiliter nullo modo cessaret occulta inspiratione uocationis loqui ei creaturae, cui principium est, ut conuerteretur ad id, ex quo esset, quod aliter formata ac perfecta esse non posset ».

imaginée dans le début de la Genèse, pour qui sait la lire en esprit : la créature intellectuelle informe, c'est le « ciel » du 1<sup>er</sup> verset ; l'« abîme » exprime concrètement l'absence de sa forme, les « ténèbres » traduisant la carence, en elle, de la lumière divine ; la création de la lumière, c'est l'image de sa conversion à la lumière divine, et de l'illumination informatrice qu'elle en reçoit en retour <sup>1</sup> ; désormais, à la foi, d'ailleurs solide et sans tromperie, qui devait suffire à l'âme obscure, se substitue la calme intelligence de la vérité, symbolisée également par le ciel <sup>2</sup>.

On aura de plus noté au passage que, comme dans les *Confessions*, mais moins souvent et moins systématiquement, cette créature intellectuelle informe recevait le nom de *caelum caeli* <sup>3</sup>. Mais, à la différence des *Confessions*, cet emploi de *caelum caeli* n'est plus le seul, et l'expression en question prend, une fois au moins, un tout autre sens. Augustin accorde en effet une place importante à la physique et à la mécanique célestes : certains chrétiens, rapporte-t-il, demandent si le firmament est mobile ou immobile ; s'il est immobile, comment expliquer le déplacement des fixes ? Et s'il est mobile, comment justifier son nom de firmament ? Mais, répond Augustin, le nom du firmament n'implique pas son immobilité ; il lui a été donné simplement *propter firmitatem aut propter intransgressibilem terminum* ; de plus, il est possible que le firmament demeure immobile, et que les astres s'y déplacent seuls <sup>4</sup>. Même dans le monde physique,

1. I 3, 7, Z. 7, 3-9 : « Et quid est lux ipsa, quae facta est ?... Si enim spiritale, potest ipsa esse prima creatura iam hoc dicto perfecta, quae primo caelum appellata est, cum dictum est : in principio fecit deus caelum et terram, ut, quod dixit deus : fiat lux. Et facta est lux, eam reuocant ad se creatore conuersio eius facta atque inluminata intellegatur » ; I, 1, 3, Z. 5, 6-13 : « tenebrosam abyssum intellegamus naturam uitae informem, nisi conuertatur ad creatorem : quo solo modo formari potest, ut non sit abyssus, et inluminari ut non sit tenebrosa. Et quomodo dictum est : tenebrae erant super abyssum ? An quia non erat lux ? Quae si esset, utique superesset et tamquam superfunderet : quod tunc fit in creatura spiritali, cum conuertitur ad incommutabile atque incorporeale lumen, quod deus est ».

2. II 1, 4, Z. 34, 15-19 : « caelos ostenderit pertinere ad serenam intellegentiam ueritatis dicens : qui fecit caelos in intellegentia (*Ps.* 135, 5), terram uero ad fidem simplicem paruulorum non fabulosis opinionibus incertam atque fallacem, sed prophetica et euangelica praedicatione firmissimam ».

3. I 9, 15, Z. 12, 9 ; 9, 17, Z. 13, 12 ; 17, 32, Z. 24, 8-9.

4. II 10, 23, Z. 47-48.

le firmament n'est pas le seul à recevoir le nom de « ciel » ; d'abord, la zone supérieure et apaisée de l'air lui est rattachée <sup>1</sup>, et tous deux constituent le *caelum sidereum* <sup>2</sup> ; de plus, la zone aérienne inférieure, pleine de vapeurs et d'agitation, bien que solidaire de la terre qui la nourrit de ses exhalaisons humides, reçoit également le nom de ciel <sup>3</sup>, *caeli aerii* <sup>4</sup>, puisque la *II<sup>e</sup> Épître de Pierre* 3,6 déclare que les cieus ont péri dans le déluge ; or, il ne peut s'agir là que de l'air atmosphérique <sup>5</sup>. De cette pluralité de cieus physiques va naturellement résulter une nouvelle acception, purement matérielle, de l'expression *caelum caeli*, ou *caeli caelorum* <sup>6</sup>, pour désigner le firmament qui est effectivement un ciel par rapport au ciel atmosphérique : *sidereos aeriorum*.

Enfin, avant de quitter le commentaire *De Genesi ad litteram*, il faut dire un mot d'une notion qui, dans l'exégèse augustinienne, ne doit pas *a priori* manquer de parenté avec le *caelum caeli*, à savoir le « troisième ciel » auquel S. Paul fut ravi s'il faut en croire la *II<sup>e</sup> Épître aux Corinthiens* 12,2. Dans le livre XII de son commentaire, Augustin déclare que, Paul lui-même avouant ignorer s'il fut ravi dans son corps ou hors de son corps, à plus forte raison nous est-il difficile de décider si ce troisième ciel est corporel ou spirituel <sup>7</sup>. Une explication consisterait à faire de ce ciel un ciel corporel parmi beaucoup d'autres ; c'est ainsi que certains auteurs tiennent pour sept, huit, neuf ou dix

1. III 1, 1, Z. 63, 8-10 ; III 3, 5, Z. 65, 22-24 ; III 6, 8, Z. 68, 7-11.

2. III 2, 3, Z. 65, 5.

3. III 3, 5, Z. 65, 25-66, 2 ; III 6, 8, Z. 68, 11-14.

4. III 2, 2, Z. 63, 22.

5. III 2, 2, Z. 63-64.

6. Car la forme plurielle apparaît ici, empruntée au *Ps.* 148, 4 (alors que le singulier, on s'en souvient, était rapporté au *Ps.* 113, 16), pour justifier l'équivalence du singulier *caelum* et du pluriel *caeli* comme désignation de l'air atmosphérique ; auparavant était invoqué le même *Ps.* 148, 4 pour justifier la même équivalence à propos du firmament : « Dicuntur autem caeli pluraliter in una eademque re, quae dicitur unum caelum. Nam cum in hoc libro singulari numero dicatur caelum, quod diuidit inter aquas, quae supra, et eas, quae infra sunt, in illo tamen psalmo (*Ps.* 148, 4-5), et aquae, inquit, quae super caelos sunt, laudent nomen domini. Et caelos caelorum si bene intellegimus sidereos aeriorum, tamquam superiores inferiorum, et hos in eodem psalmo (*Ps.* 148, 4) accipimus, ubi dictum est : laudate eum, caeli caelorum, satis adparet hunc aerem non solum caelum, sed etiam caelos dici » (III 1, 1, Z. 63, 10-19).

7. XII 1, 2, Z. 380.



cieux physiques superposés, et vont jusqu'à en étagier plusieurs dans le seul firmament<sup>1</sup>. Plutôt que de distinguer le troisième ciel des cieux inférieurs par une distance entre termes homogènes, Augustin préfère pour sa part mettre entre eux une différence de nature, ou plus exactement établir une gradation dans la façon dont ils sont connus ; le premier sera ainsi le ciel physique, *caelum corporale* ou *corporeum*, perçu par les sens ; le second, *caelum spiritale*, est représenté imaginativement à la ressemblance du précédent, comme celui d'où sortait le plateau plein d'animaux qui fut présenté à Pierre en extase, au livre X des *Actes*, 10-12 ; le troisième enfin, *caelum intellectuale*, est celui que voit l'intelligence totalement séparée de toute activité sensorielle, et où elle contemple, sans pouvoir en parler, la substance même de Dieu ; tout indique que c'est là que Paul a été ravi<sup>2</sup>. Mais

1. XII 29, 57, Z. 423-424.

2. XII 34, 67, Z. 432, spécialement lignes 5-9 : « tertium uero quod mente conspicitur ita secreta et remota et omnino abrepta a sensibus carnis atque mundata, ut ea, quae in illo caelo sunt, et ipsam dei substantiam... ineffabiliter ualeat uidere et audire » ; XII 37, 70, Z. 434-435. Dans le passage correspondant à cette dernière référence, qui est aussi la dernière page du *De Gen. ad litt.*, Augustin rapproche sa tripartition des cieux de celle proposée par d'excellents exégètes catholiques qui l'ont précédé, et pour qui la distinction des trois cieux devait être entendue comme recouvrant celle de l'homme « corporel », « animal » et « spirituel », les réalités incorporelles à la contemplation desquelles Paul fut ravi étant celles que, même dans cette vie, les hommes spirituels placent au-dessus de tout ; Augustin, s'il faut l'en croire, n'aurait fait que reprendre cette explication avec des termes différents, préférant « spirituel » à « animal », et « intellectuel » à « spirituel ». L'auteur (plutôt que les auteurs, *nonnulli* étant souvent à prendre en de tels cas dans un sens singulier) dont il est fait mention ici expliquait S. Paul par lui-même ; car la distinction de l'homme corporel, animal (= psychique) et spirituel (= pneumatique) est paulinienne ; ainsi I *Thess.* 5, 23 : τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ; l'homme *ψυχικός* est celui qui n'a que la vie naturelle, sans être vivifié par l'Esprit saint ; cf I *Cor.* 2, 14 et 15, 44-46, ainsi que *Iud.* 19. On voit donc que la tripartition proposée par Augustin est bien éloignée de celle-ci, à laquelle il se réfère sans doute simplement pour mettre sous le couvert de la tradition chrétienne une distinction qu'il emprunte en réalité, comme on le sait, à Porphyre (sur ce dernier point, cf. *De ciu. dei* X 9, X 27, etc., et mes *Primitiae spiritus. Remarques sur une citation paulinienne des Confessions* de S. Augustin, dans *Rev. de l'Hist. des Religions* 140, 1951, p. 178 et n. 3).

Mais quel est cet exégète mystérieux ? Ni Marius Victorinus, ni l'Ambrosiaster, ni Pélagie, dont Augustin s'inspire parfois dans ses commentaires des Épîtres pauliniennes (cf. A. SOUTER, *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford 1927, p. 198), n'offrent rien de tel. C'est en réalité à S. Ambroise qu'Augustin fait allusion :

*caelum intellectuale* constitue précisément une désignation, main-  
te fois rencontrée dans les *Confessions*, du *caelum caeli* ; la con-  
naissance intellectuelle directe et ineffable décrite ici est bien  
la même qui se pratiquait là dans le ciel du ciel ; la ressemblance  
est encore accentuée lorsque ce ciel intellectuel est précisément  
nommé, par une tournure identique à *caelum caeli*, *paradisum  
paradisorum* <sup>1</sup>. Il devient dès lors vraisemblable que le troisième  
ciel de S. Paul n'est autre, pour Augustin, que le ciel du ciel des  
Psaumes, — rapprochement qui ne peut qu'aider à préciser  
la nature de ce dernier.

Le *De Genesi ad litteram* marque le sommet de la réflexion  
d'Augustin sur *caelum*, et, à l'examiner sous cet angle, on est  
déçu par le dernier en date <sup>2</sup> des commentaires *ex professo* de  
la Genèse que constituent les livres XI et XII de la *Cité de Dieu*.  
Le ciel du 1<sup>er</sup> verset pourrait désigner la partie supérieure du  
monde matériel, présenté d'abord brièvement dans sa totalité,  
puis repris en détail selon le nombre mystique des six jours ;  
mais il signifie plus probablement, *credibilis*, l'ensemble des

AMBROISE, *De Paradiso* 11, 53, éd.  
Schenkl (= CSEL 32 I) p. 309,  
21-310, 7 :

« Denique iusti in paradisum ra-  
piuntur, sicut Paulus raptus est in  
paradisum et audiuit uerba ineffabilia.  
Et tu si a primo caelo ad secundum, a  
secundo caelo ad tertium mentis tuae  
uigore rapiaris, hoc est quia primum  
unusquisque homo est *corporalis*, se-  
cundo *animalis*, tertio *spiritalis*, si  
ita rapiaris ad tertium caelum, ut uideas  
fulgorem gratiae spiritalis — anima-  
lis enim homo quae sunt spiri-  
tus nescit (I Cor. 2, 14), et ideo  
tertii caeli ascensio tibi est necessaria,  
ut rapiaris in paradisum — rapiaris iam  
sine periculo... »

*De Gen. ad litt.* XII 37, 70, Z. 434,  
17-22 :

« Scio quidem nonnullos eorum,  
qui scripturas sanctas ante nos in  
fide catholica tractasse laudantur,  
etiam sic exposuisse, quod ait apos-  
tolus *tertium caelum*, ut *corporalis*  
et *animalis* et *spiritalis hominis* hic  
differentias accipi uellent atque ad  
illud incorporearum rerum genus  
excellenti euidencia contemplandum  
esse apostolum raptum ».

Augustin revient d'ailleurs sur *De Paradiso* 11, 53 dans son *C. Iulianum* II  
5, 13, PL 44, 682, où il cite quelques lignes parmi celles qui suivent le morceau  
que je viens de recopier.

1. XII 34, 67, Z. 432, 12.

2. Les l. XI et XII de la *Cité de Dieu* sont postérieurs à 417 et antérieurs  
à 426 ; cf. ZARB, *op. cit.* p. 63.

créatures spirituelles<sup>1</sup>. Mais il n'est pas seul à supporter cette signification. En effet, la création de la lumière, au premier jour, doit elle aussi être entendue symboliquement ; sans parler de la difficulté qu'il y aurait à concevoir une lumière corporelle déterminant des soirs et des matins avant même la création des astres<sup>2</sup>, le seul fait que la formule approbatrice de Dieu *et uidit deus lucem quia bona est* ne porte que sur la lumière, et non sur les ténèbres, alors que, en ce qui concerne la lumière et les ténèbres sensibles du 4<sup>e</sup> jour, elle s'étend aux deux, donne à penser qu'il s'agit d'une lumière spirituelle<sup>3</sup>. D'autre part, bien qu'on ne puisse mettre en doute le fait de la création des anges avant le 7<sup>e</sup> jour, la Genèse est muette sur le moment de cette création<sup>4</sup> ; il est donc plausible de voir dans la lumière spirituelle la désignation des anges<sup>5</sup>, qui précisément participent de la lumière éternelle de Dieu<sup>6</sup>. Mais, on s'en souvient, le ciel du 1<sup>er</sup> verset signifie lui aussi la créature spirituelle ; le monde angélique sera donc désigné soit par *caelum*, soit par *lux*, sans que l'on puisse discerner quel symbole est le meilleur : *caeli nomine... uel potius lucis*<sup>7</sup>, *lux illa... aut illud potius caelum*<sup>8</sup>. Serait-ce au moins que, à l'instar des précédents commentaires, *caelum* est réservé pour insinuer la matière spirituelle informe, et *lux* pour marquer son information illuminatrice ? Nullement ; de peur de laisser croire que les anges ont été primitivement ténèbres, Augustin affirme avec force que, loin d'avoir d'abord reçu une existence et une vie quelconques, ils sont devenus lumière dans le moment même de leur création<sup>9</sup>. Le *caelum*

1. *De ciu. dei* XI 33, éd. Hoffmann I p. 564, 4-9.

2. XI 7, H. 520, 7-18.

3. XI 20, H. 539, 24-540, 16.

4. XI 9, H. 522, 29-524, 21.

5. XI 7, H. 520, 18-19 : « lucis nomine significata est sancta ciuitas in sanctis angelis et spiritibus beatis » ; XI 9, H. 524, 22 : « angeli ipsi sunt illa lux, quae diei nomen accepit » ; XI 9, H. 524, 29-525, 1 : « recte in luce creatio intellegitur angelorum » ; XI 19, H. 538, 23-24 : « cum lux prima illa facta est, angeli creati intelleguntur », etc.

6. XI 9, H. 525, 1-5.

7. XI 9, H. 523, 3-5.

8. XII 16, H. 591, 29-592, 1.

9. XI 11, H. 528, 24-27 : « simul ut facti sunt, lux facti sunt ; non tamen tantum ita creati, ut quoquo modo essent et quoquo modo uiuerent ; sed etiam inluminati, ut sapienter beateque uiuerent ».

*caeli*, ou, comme il est dit maintenant, les *caeli caelorum* (les deux formes sont équivalentes, puisque le firmament est appelé « ciel » par la Genèse, et « cieux » par le *Psaume* 148, 4) <sup>1</sup> ne sont pas absents de cette exégèse ; ils sont assignés comme habitacle aux anges fidèles, tandis que les anges désobéissants ont été refoulés en désordre dans les cieux aériens inférieurs <sup>2</sup>, qui ont été détruits par le déluge (II *Petr.* 3,6) et dont il est annoncé qu'ils périront (*Ps.* 101, 26-27 ; *Matt.* 24, 35), à la différence du firmament, inaccessible à ces avatars <sup>3</sup> ; mais s'agit-il bien là du *caelum caeli* strictement immatériel des *Confessions* ? On peut en douter, si l'on se rappelle que ce ciel spirituel était toujours défini par opposition au firmament, le plus excellent des corps, alors que les *caeli caelorum* de la *Cité* le sont relativement à l'air épais, comme ceux, indiscutablement matériels, rencontrés une fois dans le *De Genesi ad litteram* <sup>4</sup>. A comparer l'exégèse de *caelum* dans la *Cité de Dieu* à celle que présentaient les commentaires antérieurs, on ne peut donc qu'enregistrer d'ici là une régression, et constater qu'Augustin se désintéresse maintenant de problèmes qui le passionnaient naguère ; la distinction de la matière spirituelle informe et de sa formation par la conversion, en particulier, — si laborieusement acquise, et où il faut voir une doctrine néoplatonicienne d'une portée philosophique et religieuse considérable acclimatée en contexte chrétien <sup>5</sup>, — sombre dans l'indifférenciation du *caelum* et de la *lux*. Au regard de ce recul, une médiocre compensation : les anges sont donnés comme les citoyens du *caelum caeli* ; seulement, tout indique que cette expression ne désigne plus le séjour immatériel des *Confessions*, et la question du peuplement du « ciel du ciel » n'en est guère avancée.

\* \* \*

1. XII 20, H. 600, 21-25 : « nihil aliud dicitur caelum caeli quam caeli caelorum. Nam caelum deus uocauit firmamentum super quod sunt aquae ; et tamen psalmus : Et aquae, inquit, quae super caelos, laudent nomen domini ».

2. XII 33, H. 563, 2-3 : « illam (sc. : angelicam societatem) in caelis caelorum habitantem, istam inde delectam in hoc infimo aërio caelo tumultuantem ».

3. XX 24, Hoffmann II 492, 10-15.

4. Cf. *supra* p. 218 et n. 6.

5. Cf. *supra* p. 193, n. 6.

C'est avec les commentaires épisodiques qu'elle va l'être. Seront groupés sous cette rubrique, d'une part les écrits qui, sans être exégétiques dans leur totalité, contiennent des passages éclairant l'interprétation de *caelum*, d'autre part les commentaires scripturaires consacrés à d'autres livres que la Genèse. C'est ainsi que le traité *De Sermone domini in monte*<sup>1</sup>, commentant *Matt.* 6, 20 sq. (« amassez-vous plutôt des trésors dans le ciel », etc.), fait appel, pour préciser la nature de ce ciel, au *caelum caeli* du *Psaume* 113, 16, dont il donne une description proche des *Confessions* : c'est un ciel incorporel, relativement auquel le monde corporel tout entier doit être tenu pour terre, bref un *firmamentum spiritale*<sup>2</sup>. Le *De agone christiano*<sup>3</sup>, à propos d'*Ephes.* 2, 2 et 6, 12, deux textes pauliniens dont il a été déjà parlé ici même<sup>4</sup>, remarque que les démons habitent l'air agité proche de la terre, — d'ailleurs lui aussi nommé « ciel », — et non le *summum caelum*, qui est à la fois le lieu des luminaires et le séjour des anges<sup>5</sup> ; c'est dire que les anges, localisés dans le firmament physique, ne sont totalement spirituels ni par leur nature, ni par leur habitat. Beaucoup plus tard<sup>6</sup>, l'opuscule *Contra adversarium legis et prophetarum* redonne assez platement les hypothèses habituelles sur la signification du *caelum* du début de la Genèse : ce mot désigne soit la matière informe, pour exprimer par des vocables connus une réalité qui échappe aux sens, et presque à l'intelligence, soit la nature spirituelle en général, soit tout autre chose, pourvu que la foi y trouve son compte<sup>7</sup>.

L'apport de certaines des *Enarrationes in Psalmos*<sup>8</sup> est autre-

1. Qui est à dater de 394 ; cf ZARB, *op. cit.* p. 35.

2. *De serm. dni. in m.* II 13, 44, PL 34, 1289 : « Caelum autem hoc loco non corporeum acceperimus, quia omne corpus pro terra habendum est. Totum enim mundum debet contemnere, qui sibi thesaurizat in caelo. In illo ergo caelo de quo dictum est *caelum caeli domini*, id est in firmamento spiritali, non enim in eo quod transiet, constituere et collocare debemus thesaurum nostrum ».

3. ZARB, p. 41, le place en 396.

4. Voir *supra* p. 194.

5. *De agone christ.* III 3 et V 5, éd. Zycha (= CSEL 41) p. 104, 3-105, 3 et 107, 11-108, 1.

6. En 421 environ ; cf ZARB p. 71.

7. *C. advers. leg. et proph.* I 10, 13, PL 42, 610.

8. Ces œuvres oratoires ne seront pas distinguées selon leur date, généralement conjecturale et sans grande importance ici, sur laquelle on pourra consulter

ment considérable, et d'abord en ce qui concerne le peuplement de ce *caelum*; l'identité de la *creatura spiritalis*, — demeurée vague dans les *Confessions*, plus ou moins assimilée aux anges dans le *De Genesi ad litteram* et surtout dans la *Cité de Dieu*, — va se préciser, s'élargir, et aussi se banaliser. Les cieux qui nous racontent la gloire de Dieu (*Ps.* 18, 2) sont naturellement le firmament physique, qui parla par l'étoile conductrice des Mages, mais surtout les *ueriores et sublimiores caeli* que constituent les saints et les apôtres<sup>1</sup>. Le ciel que le Seigneur « appellera en haut » (*Ps.* 49, 4), ce sont les habitants d'antiques nations, les anges, les innombrables âmes saintes et parfaites qui lui serviront d'assesseurs et jugeront avec lui les douze tribus d'Israël (*Matt.* 19, 28)<sup>2</sup>. Les cieux qui sont l'œuvre de Dieu, mais périront alors qu'il demeure, et vieilliront comme un vêtement (*Ps.* 101, 26-27), désignent les « justes et les saints de Dieu », qui périront dans leur corps charnel et recevront en échange un corps spirituel<sup>3</sup>. Le ciel dans lequel habite Dieu vers qui les yeux se lèvent (*Ps.* 122, 1) n'est pas un ciel visible qui passera et auquel on accéderait par des échelles, mais un ciel spirituel, prix d'une ascension intérieure (*ascensus in affectu*), et auquel appartiennent les âmes saintes et justes; les apôtres l'habitaient à l'époque même de leur vie terrestre; nous appartenons nous-mêmes à ce « temple de Dieu » (*I Cor.* 3, 17), du moins *secundum fidem*, en attendant de pouvoir le faire *secundum speciem* (*II Cor.* 5, 7); mais ce sont les anges, avec toutes leurs variétés, à qui Dieu est déjà transparent, qui constituent par excellence ce ciel, « cette Jérusalem céleste », « cette maison de Dieu », dont nous sommes éloignés et que nous désirons en gémissant<sup>4</sup>. Quant au *Ps.* 135, 5 : *qui fecit caelos in intellectu*, qu'entend-il par là ? S'agit-il des *caeli intellegibiles*, qui, avec la terre visible, sont offerts par le début de la Genèse comme l'échantillon

S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in psalmos*, Valetta-Malta 1948. Même remarque pour les *Sermones* dont l'examen suivra et sur la datation desquels cf. A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, dans *Misc. Agostin.* II 1931, p. 417-520.

1. *En. in ps.* 18 II 2-3, PL 36, 157-158.

2. *En. in ps.* 49, II, PL 36, 573.

3. *En. in ps.* 101 II 14, PL 37, 1313.

4. *En. in ps.* 122, 4, PL 37, 1632-1633. Voir dans le même sens *En. in ps.* 98. 3 et 121, 2, PL 37, 1260 et 1619.

le plus excellent de l'ensemble de la création ? N'est-ce pas plutôt exprimer que les cieux ont été créés par Dieu dans son intelligence, c'est-à-dire dans son Verbe ? Mais pourquoi le dire seulement des cieux, alors que c'est vrai de toute créature ? Le plus vraisemblable, c'est d'entendre par ces cieux les saints et les spirituels, à qui a été donnée, non seulement la foi, mais l'intelligence des choses divines, alors que les simples croyants sont figurés par la terre <sup>1</sup>. Il semble d'ailleurs que, même en ces cieux entendus comme le séjour des anges et des élus, plusieurs étages soient à distinguer : au-dessus de ce ciel proche de nous que constituent les apôtres, prédicateurs de vérité, il y aurait des cieux supérieurs dont le nombre, la superposition réciproque, les différences individuelles, le peuplement, les lois, l'activité mélodique à la louange de Dieu nous échappent également et nous réduisent aux conjectures ; malgré notre ignorance, nous devons tâcher à les rejoindre, car ils sont notre patrie, peut-être oubliée de nous qui pérégrinons loin d'elle <sup>2</sup>. Au-delà même de ces cieux supérieurs dont il vaut mieux travailler à s'approcher qu'à discourir, Dieu réside dans un ciel suprême, *in caelo sursum* (*Ps.* 113, 11), qui n'est pas le firmament du soleil et de la lune,

1. *En. in ps.* 135, 5-8, PL 37, 1758-1759 : « Cuius creaturae quasdam partes excellentiores commemoravit, ex quibus uniuersa cogitaremus, intellegibiles caelos et uisibilem terram... Quanquam id quod ait : qui fecit caelos in intellectu, uel, sicut alii interpretati sunt : in intellegentia, utrum caelos intellegibiles significare hoc modo uoluerit, an in suo intellectu, uel in sua intellegentia fecisse caelos, hoc est in sua sapientia, ... eo modo insinuans unigenitum uerbum, quaeri potest. Sed si ita est, ... cur tantum de caelis hoc ait, cum omnia in eadem sapientia fecerit ? ... Si autem etiam aliquid aliud... ista dicta significant..., spirituales sanctos suos, quibus non tantum credere, uerum etiam intellegere diuina donauit ».

2. *En. in ps.* 32 III 6, PL 36, 288 : « Exceptis illis caelis superioribus ignotis nobis in terra laborantibus, et per humanas coniecturas utcumque ista quaerentibus ; exceptis ergo illis caelis, qui quomodo sint super inuicem uel quot sint uel quibus modis distincti sint, quibus incolis inpleti sint, qua dispositione regantur, quomodo ibi unus quidam hymnus indeficiens concinens ab omnibus praedicet deum, multum est ad nos inuenire, satagimus tamen peruenire. Ibi enim patria nostra, quam longa fortasse peregrinatione obliti sumus... Ergo de illis caelis et mihi difficile est disputare, si tamen non impossibile, et uobis intellegere. Certe qui me in his rebus intellectu praeuenit, fruatur quo praecessit, et oret pro me ut sequar ego. Interim exceptis illis caelis, habeo de quibus hic utcumque disseram, nobis proximos caelos sanctos dei apostolos, praedicatores uerbi ueritatis ». Ailleurs (*En. in ps.* 56, 17, PL 36, 672-673) une distinction analogue est marquée entre les cieux, habitacle des anges, et les nuées (*nubes*), représentation des Prophètes et des Apôtres.

mais dépasse tous les corps célestes et terrestres ; c'est d'ailleurs seulement par analogie que Dieu est dit y trôner, car ce ciel pourrait fléchir sans que son habitant s'en inquiète <sup>1</sup>.

Plusieurs des *Enarrationes*, ainsi que l'on pouvait s'y attendre, présentent même des éclaircissements sur l'expression *caelum caeli*, qui est entendue tantôt au sens spirituel des *Confessions*, tantôt matériellement comme dans la *Cité de Dieu*. C'est ainsi que, toujours à propos de la *Secunda Petri* 3, 5-7, les cieux qui ont péri par le déluge sont simplement l'air atmosphérique où volent les oiseaux et que le langage courant décore du nom de « cieux », mais nullement les *caeli caelorum* que constitue le firmament, et dont on doit se demander toutefois s'ils périront selon la promesse eschatologique du *Psaume* 101, 26-27, ou seulement les cieux inférieurs atteints par le déluge <sup>2</sup>. On aura reconnu l'acception purement physique de *caelum caeli* telle qu'on l'a vue apparaître tardivement dans l'exégèse augustinienne. En revanche, l'interprétation spirituelle, plus ancienne, se fait jour à propos du *Psaume* 113, 16 : le « ciel du ciel » qui appartient au Seigneur n'est pas le ciel sidéral visible, mais un ciel en comparaison duquel tout ce qu'atteignent les yeux charnels, y compris le firmament matériel, doit être réputé terre (on reconnaît le procédé par lequel les *Confessions* faisaient entendre la pure immatérialité du *caelum caeli*) ; il est constitué par de saintes intelligences, *quorundam sanctorum mentes*, que Dieu a distinguées et élevées au point de ne pas confier leur enseignement aux hommes, mais de se le réserver ; la terre au contraire, qui a été donnée aux fils des hommes, représente les âmes médiocres qui doivent utiliser le spectacle du monde matériel pour s'élever à Dieu <sup>3</sup> ; plus précisément, les intelligences

1. *En. in ps.* 113 I 14, PL 37, 1480.

2. *En. in ps.* 101 II 13, PL 37, 1313-1314 : « Sunt autem et caeli caelorum superiores in firmamento », etc.

3. *En. in ps.* 113 II 11, PL 37, 1486 : « Benedicti uos domino, qui fecit caelum et terram (*Ps.* 113, 15). Tanquam diceret : benedicti uos domino, qui nos fecit caelum in magnis, terram in pusillis ; sed caelum non istud uisibile, plenum luminaribus ad hos oculos pertinentibus. Caelum enim caeli domino, qui erexit et sublimauit quorundam sanctorum mentes in tantum ut nulli hominum, sed ipsi deo suo docibiles fierent ; in cuius caeli conparatione quidquid carnis oculis cernitur, terra dicenda est, quam dedit filiis hominum, ut eius consideratione siue ab ea parte quae super illustrat, sicut est hoc quod



d'élite sont à la fois *caelum terrae* et *caelum caeli* : ciel de la terre quand elles se penchent vers les humbles âmes pour les nourrir du lait spirituel et les aider à devenir elles-mêmes ciel ; ciel du ciel quand elles réfléchissent au ciel que deviendront ces âmes infantiles <sup>1</sup>. Plus simple, mais plus banale est l'exégèse de *caelum caeli* dans le *Psaume* 67, 34 : par la montée de Dieu « au-dessus du ciel du ciel à l'Orient », le prophète décrit inconsciemment l'Ascension du Christ dans un pays du Levant et son transport à la droite de Dieu, au-delà de l'ultime ciel <sup>2</sup>.

Enfin, quelques-uns des *Sermones* étendent et diversifient encore le peuplement du *caelum*. Le ciel qui est le trône de Dieu et que Dieu mesure de la main (*Isaïe* 66, 1 et 40, 12), c'est la totalité des saints qui l'habitent, — même s'ils foulent encore la terre, — et sont les supports et les hérauts de Dieu <sup>3</sup>. Plus important est l'apport d'un groupe de *Sermones* consacrés à l'explication du *Pater* (*Matt.* 6, 7-13), spécialement à la prière que la volonté divine s'accomplisse « sur la terre comme au ciel » : ce ciel où la volonté de Dieu est réalisée avec une rectitude

*dicitur caelum, siue ab ea quae subter illustratur, cui proprie terra nomen est, cum totum sicut commemorauimus, in illius comparatione quod caelum caeli dicitur, terra sit ; terram ergo istam totam dedit filiis hominum, ut eius consideratione, quantum possunt, conicient creatorem, quem infirmis adhuc cordibus sine isto coniecturae adminiculo uidere non possunt ».*

1. *Ibid.* 12 : « Si enim magnos caeli, pusillos autem terrae nomine accipimus : quoniam pusilli crescendo futuri sunt caelum, et in ipsa spe lacte nutriuntur, sic sunt illi magni caelum terrae, cum paruulos nutriunt, ut etiam caelum caeli se esse intellegant, dum cogitant in qua spe paruuli nutriantur. Sed tamen quia iam illi non ab homine, neque per hominem, sed per ipsum deum carpunt sinceritatem ubertatemque sapientiae, acceperunt paruulos futuros quidem caelum, ut caelum caeli se esse sciant, adhuc tamen terram cui dicant: Ego plantauit, Apollo rigauit, sed deus incrementum dedit (*I Cor.* 3, 6). Ipsis enim filiis hominum quos fecit caelum, terram dedit in qua operentur, qui nouit terrae prouidere per caelum ».

2. *En. in ps.* 67, 42, PL 36, 839 : « Psallite deo qui ascendit super caelum caelorum ad orientem, uel sicut nonnulli codices habent : qui ascendit super caelum caeli ad orientem. In his uerbis ille non intellegit Christum, qui eius resurrectionem ascensionemque non credit. Ad orientem uero quod addidit, nonne etiam ipsum locum, quoniam in partibus orientis est ubi resurrexit et unde ascendit, expressit ? Ergo super caelum caeli sedet ad dexteram patris. Hoc est quod dicit apostolus : ipse est qui ascendit super omnes caelos (*Ephes.* 4, 10). Quid enim caelorum restat post caelum caeli ? Quos et caelos caelorum possumus dicere, sicut uocauit firmamentum caelum, quod tamen caelum etiam caelos legimus, ubi scriptum est : et aquae quae super caelos sunt (*Ps.* 148, 4) ».

3. *Serm.* 53 XIII 14, PL 38, 370.

donnée en exemple à la terre, ce sont d'abord les anges, par opposition aux hommes ; mais aussi, à côté des anges, les patriarches, les prophètes, les apôtres ; le couple ciel-terre peut être transporté dans le monde sensible, où le ciel désigne l'Église opposée à ses ennemis, aux infidèles ; il peut l'être dans l'Église elle-même, dans laquelle les spirituels sont réputés « ciel », et les charnels « terre » ; enfin, il peut être introduit dans notre propre personne : notre intelligence, *mens*, qui agrée le précepte de Dieu, voit la vérité et s'en réjouit, notre esprit, *spiritus*, qui se renouvelle par la foi, en bref notre « homme intérieur », voilà notre ciel ; contre lui combat une terre qui représente notre chair, *caro* (cf. *Rom.* 7, 22-23) ; que cette lutte qui nous déchire cesse, que notre chair soit renouvelée par la résurrection, telle est la signification spirituelle de cette demande de l'*Oraison dominicale*<sup>1</sup>.

Cette exégèse de *caelum* et de *caelum caeli*, telle qu'elle vient d'être suivie tout au long de la carrière littéraire d'Augustin, appellerait elle-même bien des commentaires. Deux réflexions surtout viennent à l'esprit. D'abord ces mots, dans la majorité des textes, ne sont pas univoques ; ils reçoivent simultanément plusieurs sens, d'ailleurs parents, ou, si l'on préfère, ils résonnent en même temps sur plusieurs registres, notamment sur trois : ceux de la cosmologie, de l'eschatologie, et de la vie spirituelle. C'est ainsi que le ciel et le ciel du ciel désignent à la fois la matière spirituelle, première créée, d'une cité de pures intelligences (cosmologie) et la vie obscure de l'âme qui doit se tourner vers Dieu pour en recevoir la lumière (vie spirituelle) ; ils constituent le lieu des âmes saintes après leur pèlerinage terrestre (eschatologie), mais également des apôtres encore en mission, des spirituels dans l'Église, de l'esprit et de l'intelligence dans notre propre personne (vie spirituelle) ; ils réunissent dans un même séjour les anges (cosmologie), les élus (eschatologie) et les convertis (vie spirituelle). On pourrait multiplier ainsi les exemples où ce ciel appelle à lui des adeptes de ces trois Églises, où sa notion se manifeste dans ce triple domaine ; c'est la raison pour laquelle il est apparu toujours difficile de déterminer avec préci-

1. *Serm.* 56 V 8, PL 38, 380 ; 57 VI 6, PL 388-389 ; 58 III 4, PL 394 ; 59 II 5, PL 400-401.

sion l'identité de ses habitants ; ils ne peuvent être nombrés, puisqu'ils n'appartiennent pas à une espèce unique. D'autre part, à côté de ces sens divers réunis dans un même texte ou dans des textes de même date, d'autres sont répartis dans des écrits d'époque différente ; la pluralité des significations n'est pas seulement simultanée, mais successive ; comment s'oriente cette évolution ? Si l'on excepte les balbutiements du commentaire anti-manichéen, si l'on prend pour point de départ le commentaire inachevé et les *Confessions*, pour intermédiaire le *De Genesi ad litteram*, et pour aboutissement la *Cité de Dieu*, voici le mouvement que l'on enregistre : d'abord, un glissement de la spiritualité vers la matérialité dans l'acception de *caelum caeli*, qui commence par transcender radicalement le monde physique pour, à la fin, désigner le firmament visible ; parallèlement, les anges, d'abord exclus (du moins implicitement) de ce ciel du ciel, finissent par y être clairement localisés ; en dernier lieu, la matière spirituelle informe, qui, au début, était tenue pour décrite par *caelum*, fait place, dans la suite, à une créature spirituelle toute formée. Ces trois modifications progressives, loin d'être fortuitement réunies, apparaissent en étroite relation : si l'on pense, comme on doit le faire, que les anges ne vont pas dans la conception d'Augustin sans une notable corporéité, ils sont bien interdits dans le *caelum caeli* immatériel de la première manière, mais non plus dans le *caelum caeli* identifié au firmament ; de même, la structure à base de matière informée par la conversion convient aux intelligences doublement célestes tant que leur identité demeure imprécise à dessein, mais nullement aux anges dont la condition ignore ces avatars hylémorphiques. L'histoire augustinienne du *caelum caeli* accuse donc une évolution visible de l'immatérialité peuplée d'esprits dont la nature reste incertaine et pour qui la béatitude résulte d'une conversion, vers la matérialité habitée d'anges clairement définis, heureux automatiquement et sans conditions. C'est assurément pour avoir méconnu ce glissement que l'on a parfois tenté d'introduire les anges dans le *caelum caeli* des *Confessions* et d'en exclure le passage de la matière amorphe à la créature informée, par un télescopage qui unifie les extrémités de l'évolution d'Augustin, et mêle à son exégèse initiale une interprétation de « vingt ans après ».

## II

NOUVEAUTÉ, SINGULARITÉ ET FORTUNE DE  
L'EXÉGÈSE AUGUSTINIENNE.

Évolution ne signifie pas inconsistance. L'exégèse augustinienne de *caelum* et *caelum caeli*, bien qu'ayant prêté à des redites, à des glissements, à des innovations, ne manque pas de fermeté ni de cohésion, surtout si on laisse dans une ombre relative l'apport médiocre de la *Cité de Dieu* pour insister sur la belle époque des grands commentaires ; l'analyse interne qui vient d'en être tentée, tout en mettant forcément l'accent sur les discordances, y relève d'importantes constantes, qui lui confèrent une individualité bien reconnaissable. Le problème se poserait maintenant de son originalité : est-elle une création d'Augustin ou un emprunt à ses prédécesseurs ? La réponse à cette embarrassante question sera précédée d'une triple confrontation qui devrait la rendre plus facile : cette interprétation d'Augustin se lit-elle déjà sous la plume des exégètes dont il s'inspire habituellement, ou introduit-elle une nouveauté qu'ils ignoraient ? Réinvente-t-il sans le savoir une façon de penser courante dans une école exégétique qu'il ne connaît pas et dont il est inconnu, ou bien son interprétation maintient-elle sa singularité après ce rapprochement ? Enfin, fut-elle oubliée aussitôt qu'élaborée, ou fit-elle fortune chez ses successeurs ?

Le commentaire de la Genèse auquel Augustin doit le plus est l'*Hexaameron* de S. Basile<sup>1</sup>. Mais cette utilisation ne s'étend pas, on va le voir, à la question de *caelum*<sup>2</sup>. Basile s'interroge si le firmament créé au deuxième jour, et appelé « ciel », est identique au ciel premier créé, ou s'il en diffère de sorte qu'existent deux cieux ; les philosophes spécialistes du ciel aimeraient mieux perdre la langue que tenir pour vraie cette dernière hypo-

1. Voir *supra* p. 193, n. 6.

2. Bien que J. RITTER, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, dans *Philosophische Abhandlungen*, Bd. VI, Frankf. am M. 1937, p. 19, ait pensé le contraire.

thèse, et posent l'unicité du ciel<sup>1</sup> ; toutefois, certains d'entre eux parlent de cieux et de mondes infinis en nombre<sup>2</sup>. Entre ces extrêmes, Basile choisit une position intermédiaire, et croit à une pluralité limitée, d'ailleurs non précisée, de cieux<sup>3</sup> : ce

1. Quels sont οἱ τὰ περὶ οὐρανοῦ φιλοσοφῶσαντες ? L'expression même suggère que Basile avait en vue le célèbre traité d'Aristote ; ainsi *De caelo* A 9, 277 b 27-28, éd. Prantl p. 22 : οὐ μόνον εἰς ἐστὶν οὐρανός, ἀλλὰ καὶ ἀδύνατον γενέσθαι πλείους ; cf. de même A 8, 276 a 18, p. 18. C'est à Platon qu'Aristote empruntait cette doctrine de l'unicité du ciel ; cf. *Timée* 32 d et 55 cd.

2. L'équivalence ciel = monde est platonicienne ; cf. *Timée* 28 b, éd. Rivaud p. 140 : οὐρανὸς ἢ κόσμος. Les tenants de l'infinité numérique des mondes et des cieux auxquels pense Basile sont les atomistes, surtout Démocrite (CICÉRON, *Acad. pr.* II 17, 55 [= DIELS, *Fragm. der Vorsokrat.* 5. II p. 104, 28-29] : « Democritum dicere innumerabiles esse mundos » ; cf. de même DIELS p. 94, 34 et 98, 7), Epicure (SERVIUS, *In Aeneid.* I 330 [= USENER, *Epicurea* p. 213, 21-22] : « Epicureos, qui plures uolunt esse caelos » ; cf. USENER p. 213, 12-13, etc.) et Lucrèce (*De rer. nat.* II 1052-1056, éd. Ernout I p. 109 : « Nullo iam pacto ueri simile esse putandumst, ... hunc unum terrarum orbem caelumque creatum »).

3. La question du nombre des cieux superposés fut l'un des *lopoi* de la curiosité à l'époque hellénistique et romaine, et la position moyenne de Basile recueillait la plupart des suffrages. Ainsi LUCIEN, *Philopatris* 12, éd. Jacobitz III p. 416 : εἰς τρίτον οὐρανὸν ἀεροβατήσας ; SIMPLICIUS, *Comment. in Epict. enchirid.* 31, éd. Dübner p. 100, 13 : ὁκτὼ οὐρανοί. Cf. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*<sup>4</sup>, Berlin 1952, 1081. Le christianisme avait épousé ces querelles en y versant des arguments scripturaux ; on en trouve un écho dans MARIUS VICTORINUS, *In epist. ad Ephes.* II 4, 10, PL 8, 1274 B : « Quos caelos ? Multi tres dicunt ; alii plures ; uerum mihi sententia est, tres esse. Siquidem et ipse Paulus raptum se dicit super tertium caelum. Et sic etiam quidam docent supra terram esse aquas quasi primum caelum ; deinde firmamentum ipsum, quod appellatur caelum ; deinde rursus alias aquas, tertium caelum ». La même incertitude se remarque en Orient au milieu du IV<sup>e</sup> siècle chez Cyrille de Jérusalem : l'Écriture parle de trois cieux, qu'il faut se représenter comme emboîtés les uns dans les autres, et donc plus vastes à mesure que l'on s'écarte de la terre ; on peut d'ailleurs concevoir qu'il en existe davantage, mais en connaître plus de trois est sans utilité pour nous. Ainsi *Catech.* VI 3, PG 33, 541 B-544 A : τὸν πρῶτον οὐρανὸν τὸν φαινόμενον τοῦτον, μικρότερον εἶναι νόησον τοῦ δευτέρου, καὶ τὸν δεύτερον τοῦ τρίτου (μέχρι γὰρ τούτων ὠνόμασεν ἡ Γραφή· οὐχ ὅτι τοσοῦτοι μόνον τυγχάνουσιν, ἀλλ'ὅτι τοσοῦτους μόνους ἡμῖν γινώσκει συνέφερε). Καὶ ὅταν ἴδῃς τῷ νῷ πάντα τοὺς οὐρανούς, ... Tous ces cieux constituent le domicile des anges, d'autant plus nombreux que leur ciel est plus élevé, et donc plus vaste. Les « cieux des cieux » de l'Écriture dominant tous les autres ; ils contiennent donc un nombre inimaginable d'anges : τοσοῦτον ἔχει πλῆθος ὁ ταύτην (sc. : τὴν γῆν) περιβάλλον οὐρανός, ὅσον ἔχει τὸ πλάτος· καὶ οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν ἀνέκαστον ἔχουσι τὸν ἀριθμὸν (id. XV 24, PL 904 B). On rencontrera dans la suite de cet article d'autres traces de ces discussions en milieu chrétien ; les textes bibliques invoqués sont toujours les mêmes, mais on les cite à l'appui des opinions les plus divergentes ; cf. *infra* p. 234, 241 et 251. On verra encore la longue note intitulée *The seven Heavens. An early Jewish and Christian belief*, dans *The Book of the Secrets of Enoch*, edit. by W. R. Morfill and R. H. Charles, Oxford 1896, p. XXX-XLVII.

sont les deux cieus de la Genèse, le troisième ciel de S. Paul, et surtout les « cieus des cieus » des Psaumes qui lui en donnent l'idée <sup>1</sup>. De l'*Hexaemeron* de Basile, il ne faut pas séparer l'*Hexaemeron* de S. Ambroise, qui le suit pas à pas, sur cette question comme sur la plupart des autres <sup>2</sup>. Quelle inspiration Augustin pouvait-il trouver dans ces textes ? Sans doute l'idée d'invoquer *caeli caelorum* à l'appui de l'exégèse de *caelum* ; mais elle est si naturelle qu'il a pu la concevoir seul. D'ailleurs Basile utilisait ce rapprochement à une tout autre fin qu'Augustin, et demandait seulement à ce redoublement de pluriels un indice de la pluralité des cieus matériels. Ailleurs <sup>3</sup> Ambroise commente le *caelum caeli* du Psaume 113, 24 [16] : c'est le ciel véritable, pur de tout péché, où se tient sous le regard de Dieu l'assemblée des anges, opposé à l'air où volent les oiseaux, où rôdent les esprits mauvais, et qui ne doit son nom de ciel qu'à une manière de parler ; malgré le traitement laudatif qu'il lui applique, rien n'indique qu'Ambroise, dans ce « vrai ciel », ait en vue autre

1. BASILE, *In Hexaem. hom.* III 3, PG 29, 56 CD : Δεύτερόν ἐστιν ἐξετάσαι, εἰ ἕτερον παρὰ τὸν ἐν ἀρχῇ πεποιημένον οὐρανὸν τὸ σπερματώδες τοῦτο, ὃ καὶ αὐτὸ ἐπεκλήθη οὐρανός, καὶ εἰ ὅλως οὐρανοὶ δύο · ὅπερ οἱ τὰ περὶ οὐρανοῦ φιλοσοφήσαντες ἔλουντ' ἂν μᾶλλον τὰς γλώσσας προέσθαι, ἢ ὡς ἀληθὲς παραδέξασθαι. Ἐνα γὰρ ὑποτίθενται οὐρανόν ; PG 57 A : Εἰσὶ γὰρ ἐν αὐτοῖς οἱ ἀπείρους οὐρανοὺς καὶ κόσμους εἶναι φασιν ; PG 57 B : Ἡμεῖς δὲ τοσοῦτον ἀπέχομεν τῷ δευτέρῳ ἀπιστεῖν, ὥστε καὶ τὸν τρίτον ἐπιζητοῦμεν, οὗ τῆς θέας ὁ μακάριος Παῦλος ἠξιώθη. Ὁ δὲ ψαλμὸς ὀνομάζων οὐρανοὺς οὐρανῶν (148, 4), καὶ πλείονων ἡμῖν ἔννοιαν ἐνεποίησεν.

2. AMBROISE, *Hexaem.* II 2, 5-6, éd. Schenkl (= CSEL 32 I) p. 44, 8-45, 7 : « consideremus quid sit firmamentum, utrum ipsum sit quod in superioribus caelum appellauit an aliud et si duo caeli an plures. Nam sunt qui unum caelum esse dicant... Alii uero innumeros caelos et mundos esse adserunt... Itaque nos non solum secundum, sed tertium caelum esse negare non possumus, cum apostolus raptum se ad tertium caelum scriptorum suorum testificatione confirmet. David etiam caelos caelorum in illo laudantium deum constituit choro ». Comme on le voit, Ambroise ne fait guère que traduire Basile, en l'entremêlant de gloses apologetiques.

3. *Expositio psalmi CXVIII* 8, 58, éd. Petschenig (= CSEL 62) p. 187, 11-19 : « ait idem propheta, quia deus dedit caelum caeli domino, terram autem filiis hominum. Vnde et caelum purius et defaecatius ab omni labe peccati est longeque semotius ab illo de quo scriptum est : sicut uolatilia caeli (Matt. 6, 26). Hoc enim caelum uelut medium quidam inter caelum et terram aerius locus dicitur in quo sunt etiam spiritalia nequitiae in caelestibus (Ephes. 6, 12). Nam in illo non appellatiuo, sed uero caelo, etiamsi diabolum legerimus in conspectu dei non defuisse concilio (cf. Iob 2, 1), puto tamen nulla operari temptamina nequitiae ».

chose que le firmament matériel, qu'il était classique d'assigner aux anges et d'opposer au ciel aérien ; on se souvient d'avoir relevé dans la *Cité de Dieu* <sup>1</sup> une représentation identique, qui peut d'ailleurs fort bien avoir ici sa source. Mais aucune trace chez Ambroise du *caelum caeli* purement spirituel des *Confessions* ; il n'est question chez lui que de ciel corporel et physique : *rerum uisibilium summa caelum, caelum de mundo, mundi portio* <sup>2</sup>.

La même conception matérielle du *caelum caeli* se rencontre chez un autre inspirateur habituel d'Augustin, S. Hilaire, qui, dans l'ascension de Dieu « au-dessus du ciel du ciel, à l'Orient » décrite par le *Psaume* 67, 34, voit un hommage rendu à la grandeur divine, qui excède non seulement le ciel, mais le *caelum caeli* <sup>3</sup>. Quant à S. Jérôme, on sait qu'il fait généralement abstraction du sens allégorique <sup>4</sup>, et qu'il ne s'étend guère sur les premiers versets de la Genèse. Néanmoins il parle d'*angelicae uirtutes* à propos de *caelum* <sup>5</sup>. Surtout, il semble avoir introduit une interprétation vraiment spirituelle du *caelum caeli* du *Psaume* 113, 16 à propos d'un texte d'*Isaïe* 14, 13 où le diable se confie à lui-même son désir insensé de « monter au ciel, au-dessus des astres de Dieu » ; de quel ciel peut-il s'agir ? Certainement pas du firmament, qui est le lieu même des astres, mais d'un ciel du ciel supérieur au firmament, et où Dieu a son trône <sup>6</sup>. Jérôme

1. XII 33, H. 563, 2-3 ; cf. *supra* p. 222 et n. 2.

2. *Hexaem.* I 4, 16, Schenkl p. 14, 4 ; *Epist.* 43, 9, PL 16, 1131 C.

3. HILAIRE, *Tract. in ps.* 67, 34, éd. Zingerle (= CSEL 22) p. 309, 10-16 : « competenter nunc ascendentis super caelum caeli ad orientem dei honor poscitur : ut, quia superius significata humilitas eius fuisset, ... nunc, ubi non caelum, sed caelum caeli transgressus esse notescit, diuinitatis ac magnificentiae eius non ignoraretur aeternitas ».

4. Cf. F. CAVALLERA, *Les Quaestiones hebraicae in Genesim de S. Jérôme et les Quaestiones in Genesim de S. Augustin*, dans *Misc. Agostin.* II 1931, p. 362.

5. JÉRÔME, *Comment. in Isaiam* I 1, 2, PL 24, 25 A.

6. Id. VI, PL 24, 220 B : « Quidicebas in corde tuo : in caelum ascendam, super sidera dei exaltabo solium meum... Vel antequam de caelo corrueret, ista dicebat, uel postea quam de caelo corrui. Si adhuc in caelo positus, quomodo dicit : ascendam in caelum ? Sed quia legimus : caelum caeli domino, cum esset in caelo, id est in firmamento, in caelum ubi solium domini est, cupiebat ascendere, non humilitate, sed superbia. Sin autem postquam de caelo corrui, loquitur ista uerba, arrogantiam debemus intellegere, quod nec praecipitatus quiescat, sed adhuc sibi grandia repromittat, non ut inter astra, sed super astra dei sit ».

exprime probablement là l'idée d'un *caelum caeli* étranger au monde visible, mais d'une façon trop implicite et occasionnelle pour donner à penser qu'Augustin puisse en dépendre.

Pour en finir avec ceux dont Augustin s'inspire volontiers en d'autres circonstances, il faut mentionner un passage d'un grand intérêt documentaire, émanant de son contemporain l'hérésiologue Filastrius. Comme Basile et Ambroise, Filastrius part en guerre contre les philosophes partisans de l'unicité du ciel ; il imagine de concilier les textes scripturaires, qui ne s'accordent pas sur le nombre des cieux, en alléguant que seul l'un d'eux prétend donner ce nombre total, les autres se bornant à énumérer certains cieux ; c'est David qui épuise le nombre des sept cieux, puisque sa formule du *Psaume* 148, 4 : *caeli caelorum et aquae quae super caelos sunt* en mentionne six, auxquels il faut ajouter le firmament ; Salomon ne s'occupe que de trois d'entre eux, *caelum et caelum caeli* (*III Rois* 8, 27), ainsi que Paul et son troisième ciel ; la Genèse, elle, ne parle que de deux cieux, celui du premier jour et le firmament<sup>1</sup>. Filastrius, on le voit, invoquait comme Basile et Ambroise *caelum caeli* à l'appui de la pluralité des cieux physiques ; et, ce qu'ils n'avaient pas osé, il y voyait même, par on ne sait quelle arithmétique, l'indice d'un nombre précis. Quelle autre inspiration que *a contrario* Augustin pouvait-il trouver dans ces conceptions matérialistes du « ciel du ciel » ?

\* \* \*

1. FILASTRIUS, *Divers. hereseon liber* 94, éd Marx (= CSEL 38) p. 54, 11-27 : « Alia est heresis quae de caelorum diuersitate ambigit. Scriptura enim in primo die caelum et terram factam declarat duo haec elementa, secundo die firmamentum aquae factum, et nihilominus et ipsum firmamentum caelum appellatum fuisse testatur. Dauid autem dicit de caelis ita : Laudate dominum deum caeli caelorum, et aquae quae super caelos sunt. Siue ergo sex caelos, secundum Dauid, et septimum hoc firmamentum accipere quis uoluerit, non errat ; nam Salomon tres caelos dicit ita : caelum et caelum caeli. Paulus aequè beatus apostolus usque ad tertium caelum se raptum confitetur. Siue ergo septem quis acceperit, ut Dauid beatus, siue tres, siue duo, non errat, quia et dominus ait : Pater qui in caelis est (*Matt.* 6, 9). Nam et pagani uanissimi unum caelum et polus profitentur interdum. Dauid ergo beatus quod plenum est docuit ; Salomon autem quod ex parte est et beatus Paulus aequè. Liber autem Geneseos duos caelos nobis nuntiauit ». Augustin connaît



Aurait-il eu plus de chances de découvrir des éléments consonants à son interprétation spirituelle chez les exégètes de la célèbre école d'Antioche, s'il les avait connus ? On peut en douter *a priori*, quand on sait que cette école était renommée pour sa ferveur littéraliste. D'autre part, ses meilleurs représentants sont trop tardifs pour qu'Augustin ait pu en entendre parler, certains d'entre eux lui étant même postérieurs de plus d'un siècle. Néanmoins, comme ils professent du *caelum* du 1<sup>er</sup> verset une conception aussi nette qu'unifiée, et que, pour l'illustrer, ils recourent systématiquement à *caelum caeli*, il faut en dire un mot, ne serait-ce que pour montrer combien l'exégèse d'Augustin est singulière comparée à celle qui se développait à la même époque en Orient sans qu'il en sache rien.

La racine de l'interprétation antiochienne de *caelum* se présente dès la fin du II<sup>e</sup> siècle chez Théophile d'Antioche, qui distingue nettement deux cieux : le firmament que nous voyons, *ὁ ὁρατός ἡμῖν οὐρανός*, et le ciel du 1<sup>er</sup> verset, qui échappe à nos regards, *ἐτέρου οὐρανοῦ τοῦ ἀοράτου ἡμῖν ὄντος*, non parce qu'il est immatériel, mais parce que le firmament le dérobera à notre vue <sup>1</sup>. Diodore de Tarse (2<sup>e</sup> moitié du IV<sup>e</sup> siècle) adopte cette théorie des deux cieux matériels, désormais classique, et l'aménage : le ciel invisible n'a pas la forme d'une sphère, mais d'une tente ou d'une voûte ; il sert de plafond au firmament, lequel lui est un sol, mais un plafond par rapport à la terre, — toutes descriptions pour lesquelles Diodore fait fond sur le témoignage de l'Écriture <sup>2</sup>. Et, ce qui est surtout intéressant pour la présente enquête, il fait appel, pour illustrer sa conception du ciel supérieur, à l'expression *οὐρανός οὐρανοῦ* empruntée au *Psaume* 113, 16 <sup>3</sup>, recours qui fera fortune chez ses succes-

bien Filastrius, dont il s'inspire pour son *De haeresibus* et qu'il mentionne plusieurs fois dans sa correspondance ; cf. *S. Augustini Epistulae*, éd. Goldbacher V (= CSEL 58), *index* V, p. 295.

1. *Ad Autolyicum* II 13, 21-23, éd. Otto (= *Corpus Apologetarum* VIII) p. 96.

2. *Contra Iulium*, ap. ΡΗΟΤ. *cod.* 223, PG 103, 872 B : δύο μὲν οὐρανούς λέγει γεγενῆσθαι, ἓνα μὲν τοῦ ὁρωμένου ἀνώτερον, ὃν καὶ συνυφεστάναι τῇ γῇ, θάτερον δὲ τὸν ὁρώμενον · δύο δὲ ὄντων τὸν μὲν ὁροφῆς ἐπέχειν λόγον, τὸν δὲ πρὸς μὲν τὴν γῆν ὁροφῆς ὡσαύτως, ἐδάφους δὲ καὶ βάσεως πρὸς τὸν ὑπερέχοντα... Μὴ σφαίραν δὲ τὸν οὐρανὸν εἶναι, ἀλλὰ σκηνῆς καὶ καμάρας διασώζειν σχῆμα. Καὶ ταύτης τῆς ὑπολήψεως γραφικὰς, ὡς οἶεται, προβάλλει μαρτυρίας.

3. *Comment. sur la Genèse*, éditées par J. DECONINCK, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque*, dans *Bibl. de l'École des Hautes Études (Sect. des sciences histor. et*

seurs. C'est ainsi que Sévérien de Gabala, qui appartient à la fin du IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle, par où il est le contemporain d'Augustin, suit fidèlement la représentation cosmique de Diodore ; il invoque comme lui le « ciel du ciel » pour caractériser le ciel supérieur et le distinguer du firmament ; il accentue la ressemblance de l'univers avec une maison à deux étages séparés par le plafond du firmament ; mais il ajoute que le premier jour vit la création de la matière des choses <sup>1</sup>, et les jours suivants son information et son arrangement, sans que l'on voit bien comment il concilie cette théorie avec celle des deux cieux tout formés <sup>2</sup> ; enfin, il précise indirectement que le ciel supérieur n'en est pas moins un ciel physique, quand il note que Moïse a passé sous silence la création des choses invisibles (invisibles en soi, alors que ce ciel n'est invisible que par rapport à nous) <sup>3</sup>. C'est également avec, dans l'esprit, le schéma diodorien que, quelques années plus tard, au milieu du V<sup>e</sup> siècle, Théodoret commente les Psaumes : si le Christ, selon le Ps. 67, 34, est monté « au-dessus du ciel du ciel », c'est qu'il a franchi non seulement le ciel visible, mais le ciel supérieur <sup>4</sup> ; c'est ce même ciel

*philol.*) 195, Paris 1912,igt 2, 2-5, p. 91-92 : οὐρανὸν ὁ θεὸς κατασκευάζει εὐθὺς μετὰ τῆς γῆς, οὐ τὸν ὁρώμενον (δευτέρᾳ γὰρ οὗτος ἡμέρᾳ γίνεταί), ἀλλὰ τὸν ἀνοτέρω, ὃν ὁ Δαβὶδ οὐρανὸν οὐρανὸν καλεῖ.

1. On se souvient que, pour Augustin, le ciel du 1<sup>er</sup> verset fut créé avant tout jour, la création de la lumière étant seule rapportée au premier jour. La plupart des commentateurs, tels Sévérien, Filastrius (cf. *supra* p. 234, n. 1), Cosmas (cf. *infra* p. 238, n. 1), font au contraire commencer le premier jour dès *in principio*. Les deux lectures se défendent. Il y a en outre, chez Sévérien et Cosmas, une raison de symétrie : le premier ciel fut créé le premier jour, le deuxième ciel le deuxième jour.

2. *De mundi creatione* I 4, PG 56, 433 : Τῇ μὲν οὖν πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὰς ὕλας τῶν κτισμάτων· ταῖς δὲ ἄλλαις ἡμέραις τὴν μορφώσιν καὶ τὴν διακόσμησιν τῶν κτισμάτων. Οἶδν τι λέγω· ἐποίησε τὸν οὐρανὸν μὴ ὄντα, οὐ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν ὑπεράνω· οὗτος γὰρ τῇ δευτέρᾳ ἐγένετο. Ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν τὸν ἄνω, περὶ οὗ καὶ ὁ Δαβὶδ λέγει· ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ τῷ κυρίῳ. Ὑπερῶν δὲ ἐστὶ τοῦτο. Καὶ ὥσπερ ἐν οἴκῳ διωρόφῳ μεσολαβεῖ στέγῃ μέση, οὕτως ὡς ἓνα οἶκον κτίσας ὁ κύριος τὸν κόσμον, μέσην στέγην ἐπέθηκε τὸν οὐρανὸν τοῦτον, καὶ ὑπεράνω τὰ ἴδατα. Cf. J. ZELLINGER, *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala*, dans *Alttestamentliche Abhandlungen* VII 1, Münster 1916, p. 69 et n. 4, et p. 79 et n. 1.

3. *Id.* I 2, PG 56, 431 : κατέλιπεν οὖν τὴν τῶν ἀοράτων δημιουργίαν, καὶ κενῶ τὸν λόγον ἐπὶ τὰ ὁρώμενα..

4. *Interpret. in psalm.* 67, 34, PG 80, 1397 B : τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολὰς. Ὁ γὰρ δεσπότης Χριστὸς οὐ μόνον εἰς τὸν ὁρώμενον οὐρανὸν ἀνέβη, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸν ὑπέρτερον.

supérieur, toit du ciel visible qui est lui-même notre toit, qu'il faut entendre par le « ciel du ciel » qui appartient au Seigneur dans le *Ps.* 113, 25 ; Dieu y habite, sans que sa nature y soit circonscrite, et prend plaisir aux chœurs des anges qui en sont les citoyens <sup>1</sup>. Procope de Gaza, qui commente la Genèse dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, élucide la raison pour laquelle David a appelé le premier ciel « ciel du ciel » : de même que le firmament visible est un ciel pour nous, notre ciel, le ciel invisible est un ciel pour lui, son ciel, donc le « ciel du ciel » ; ce ciel supérieur est le futur séjour des saints, et le « royaume des cieux » de l'Écriture <sup>2</sup>.

Il faut réserver une place à part à l'un des derniers adeptes de la *Weltanschauung* antiochienne, Cosmas Indicopleustès, qui, au milieu du VI<sup>e</sup> siècle, a su l'exprimer avec une grand ampleur dans sa *Topographia christiana* <sup>3</sup>. Cosmas se représente l'univers sur le modèle d'une maison pourvue d'un toit incurvé et d'un plafond plan, toit et plafond ayant les mêmes limites inférieures, mais leurs surfaces inégales déterminant entre eux un certain volume, — ou encore sur le modèle d'une cassette comportant deux couvercles, l'un extérieur et bombé, l'autre intérieur et plat <sup>4</sup>. Le toit, le couvercle extérieur représentent le ciel premier créé, qui a, selon *Isaïe* 40, 22, la forme d'une voûte couvrant

1. *Id.* 113, 25, PG 80, 1796 B : 'Ο οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ τῷ κυρίῳ, τὴν δὲ γῆν ἔδωκε τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων. Αὐτὸς μὲν γὰρ ἐνδιαίτημα ἔχει τὸν οὐρανόν, οὐ τὸν ὀρώμενον τοῦτον, ἀλλὰ τὸν τοῦτον ὑπέρτερον, ὃν οὗτος ὄροφον ἔχει, καθάπερ τοῦτον ἡμεῖς. Ἐνδιαίτῃται δὲ τῷ οὐρανῷ τῶν ὄλων ὁ κύριος, οὐ περιγεγραμμένην ἔχων τὴν φύσιν, ἀλλὰ τοῖς ἐκεῖ πολιτευομένοις τῶν ἁγίων ἀγγέλων χαίρων χοροῖς.

2. *Comment. in Gen.* I 6, PG 87 I 65 D : 'Ο γὰρ πρῶτος ὡςπερ οὐρανὸς ἐστὶν οὐρανοῦ. Καὶ ὁ Δαβὶδ γὰρ λέγει· 'Ο οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ τῷ κυρίῳ· τὴν δὲ γῆν· τοσοῦτον ὅσον οὗτος ἡμῶν. Τοιαύτη τοίνυν ἡ μέλλουσα τῶν ἁγίων κατάστασις· ὅθεν καὶ βασιλεῖαν οὐρανῶν ἡ γραφὴ τὴν τοιαύτην καλεῖ κατάστασιν (*Matt.* 3, 2, etc.).

3. Cf. WECKER, P. W. XI 1487-1490 ; A. J. LETRONNE, *Des opinions cosmographiques des Pères de l'Église*, dans *Revue des Deux Mondes*, mars 1835, I, p. 601 sq., ou *Œuvres choisies*, 2<sup>e</sup> série, I 1883, p. 382-414.

4. C'est ce qui apparaît, par exemple, à qui regarde les illustrations de mss reproduites par Winstedt à la fin de son édition, spécialement la planche VI. Sur cette iconographie, cf. C. STERNAJOLO, *Le miniature della topografia cristiana di Cosma Indicopleuste. Codice vaticano greco 699*, Milano 1908, p. 7-10, et les miniatures des fol. 38<sup>v</sup> et 39<sup>v</sup>.

l'univers<sup>1</sup>. Le plafond, le couvercle intérieur représentent le firmament créé le deuxième jour à partir de la matière, seul visible puisqu'il cache le premier ciel, de la même espèce que le premier ciel, mais de forme différente, à mi-hauteur entre la terre et le premier ciel, la terre étant signifiée par le fond de la cassette ou le sol de la maison<sup>2</sup>. Entre le premier ciel et le second, ou firmament, d'ailleurs soudés entre eux par leur périmètre, c'est-à-dire dans le grenier de l'univers, ou entre les deux couvercles de la cassette cosmique, s'étalent les eaux supérieures de la Genèse. Une phrase d'*Isaïe* 40, 22, déjà confusément utilisée par Diodore, définit à merveille ces deux cieux : la « voûte », c'est le premier ciel, et la « tente », c'est le firmament<sup>3</sup>. Dans une telle représentation, on conçoit que l'οὐρανός οὐρανοῦ de David désigne le premier ciel, qui est effectivement ciel par rapport au firmament, puisqu'il le surplombe<sup>4</sup> ; parler avec le *Deutéronome* 10, 14 du « ciel et du ciel du ciel », c'est signifier : le ciel visible et son propre ciel, c'est-à-dire celui qui est encore au-dessus de lui<sup>5</sup>. On devine qu'il est malaisé, dans cette perspective uniquement dualiste, d'expliquer le ravissement de S. Paul au troisième ciel de *II Cor.* 12, 2 ; cette question constituait d'ailleurs une objection classique que les adversaires du christianisme opposaient aux tenants des deux cieux selon l'interprétation littéraliste de la Genèse ; on la rencontre formulée par exemple dans les *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* :

1. *Topogr. christ.* II 81 B, éd. Winstedt p. 58, 22-24 : τὸ σχῆμα τοῦ οὐρανοῦ τοῦ πρώτου, τοῦ γεγονότος ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ, τοῦ σὺν τῇ γῇ γεγονότος, τοῦ περιέχοντος τὸ πᾶν σὺν τῇ γῇ, τοῦ καμαροειδοῦς.

2. II 81 C, W. 58, 30-59, 2 : τῇ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ ... πῆξας ὥσπερ ἐξ ὕλης τὸν δεύτερον τοῦτον οὐρανὸν καὶ ὀρώμενον, καθ' ὁμοιότητα τῷ εἶδει, οὐ τῷ σχήματι τοῦ πρώτου οὐρανοῦ, καὶ μεσάζει τὸ ὕψος τὸ ἀπὸ τῆς γῆς ἕως τοῦ προτέρου οὐρανοῦ.

3. II 81 D, W. 59, 15-17 : 'Ο στήσας τὸν οὐρανὸν ὥσπερ καμάραν, καὶ διατείνας αὐτὸν ὡς σκηνὴν κατοικεῖν, τὸ μὲν, ὡς καμαράν, ἐπὶ τοῦ πρώτου οὐρανοῦ, τὸ δέ, διατείνας ὡς σκηνήν, περὶ τοῦ στερεώματος εἰποῦσα.

4. II 84 B, W. 60, 1-4 : 'Ο οὐρανός τοῦ οὐρανοῦ τῷ κυρίῳ, τὴν δὲ γῆν ἔδωκε τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων (*Ps.* 113, 16), οὐρανὸν οὐρανὸν καλέσας τὸν πρῶτον τὸν καμαροειδῆ, ὃς οὐρανός ἐστι τοῦ στερεώματος, ὡς ἀνώτερος καὶ ὑψηλότερος αὐτοῦ ὑπάρχων. Cf. de même VII 341 C, W. 244, 23-26 et 365 A, W. 260, 15-17.

5. VII 341 D, W. 244, 26-29 : 'Ομοίως πάλιν ὁ μέγας Μωσῆς φησιν · 'Ἰδοὺ κυρίου τοῦ θεοῦ σου ὁ οὐρανός καὶ ὁ οὐρανός τοῦ οὐρανοῦ, ὡσανεὶ οὗτος ὁ ὀρώμενος ἡμῖν οὐρανός καὶ ὁ οὐρανός αὐτοῦ, τουτέστιν, ὁ ὑπεράνω αὐτοῦ..

si Moïse avait entendu limiter à deux le nombre des cieux, comment l'Écriture pourrait-elle en mentionner davantage, parlant par exemple des « cieux des cieux » dans le *Ps.* 148, 4, et narrant ailleurs le ravissement de Paul dans un « troisième ciel » ? Comment les écrivains sacrés pourraient-ils se contredire, et néanmoins dire tous la vérité <sup>1</sup> ? Cosmas élude la difficulté par un jeu de mots, reproduit d'ailleurs de Théodoret <sup>2</sup> et déjà interdit par les *Quaestiones* : la déclaration de la II<sup>e</sup> *Épître aux Corinthiens* signifie, non pas qu'il existe trois cieux ou davantage, mais simplement que, de la distance qui sépare la terre du ciel supérieur, seul le tiers le plus élevé séparerait Paul du sommet <sup>3</sup>.

On voit combien la *Topographia christiana* récapitule et amplifie tout l'enseignement cosmologique de l'école d'Antioche <sup>4</sup> dans une synthèse qui ne manque pas d'allure ni d'habileté. A supposer qu'Augustin ait pu être instruit de cette représentation du monde qui s'élaborait loin de lui sans qu'il le sache et aboutissait cent ans après sa mort, quelle parenté lui aurait-il reconnue avec ses propres idées sur *caelum* et *caelum caeli* ? Il aurait pu y trouver, avec de la patience, deux notations proches des siennes ; il aurait approuvé, d'une part, Théodoret et Procope

1. *Quaest. et resp. ad orthod.* 57, éd. Otto (= *Corp. apolog.* V) p. 76-78 : *Εἰ δύο ἦμῶν ὁ Μωϋσῆς οὐρανῶν ἐξέθετο τὴν γένεσιν, πῶς πλειόνων διδάσκει ἡμᾶς ἡ γραφὴ ὑπαρξῖν ; Ποτὲ μὲν λέγουσα ὅτι οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν (Ps. 148,4) ὅτι καὶ ἡρπάγη ἕως τρίτου οὐρανοῦ (II Cor. 12,2) καὶ οὐκ εἶπεν ἕως τοῦ τρίτου μέρους τοῦ οὐρανοῦ ... ; Πῶς οὖν οὐ τάναντία ἑαυτοῖς λέγουσι, κατ' ἀμφοτέρα δ' ὁμῶς ἀληθεύουσιν ; — Cet opuscule anonyme, naguère attribué à S. Justin, relève d'une inspiration nettement antiochienne, ce qui avait incliné A. HARNACK, *Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen*, dans *Texte und Untersuch.* XXI 4, Leipzig 1901, à y voir une œuvre de Diodore ; en réalité, il semble que l'on doive, dans la même ligne, penser plutôt à Théodoret. Cf. G. BARDY, *La littérature patristique des Quaestiones et Responsiones sur l'Écriture sainte : Les Questiones et Responsiones ad orthodoxos*, dans *Rev. Biblique* 42, 1933, p. 211-218.*

2. THÉODORET, *Interpr. epist. II ad Cor.* XII 2, PG 82, 448 C : τὸ δὲ ἕως τρίτου οὐρανοῦ, τινὲς ἔφασαν τοῦ ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανὸν διαστήματος τὸ τρίτον αὐτὸν εἰρηκεῖν.

3. *Topogr. christ.* VII 341 D-344 A, W. 245, 4-10.

4. Elle s'inspire surtout étroitement de Sévérien, comme on l'aura reconnu ; Cosmas reproduit d'ailleurs en X 417 CD, W. 301, 5-13 le texte du *De mundi creatione* cité ici même p. 236, n. 2, et signale clairement qu'il est d'accord avec son prédécesseur en ce qui concerne les points les plus importants de la cosmologie (X 428 A sq., W. 307, 24 sq.). Cf. ZELLINGER, *op. cit.* p. 24-25.

de Gaza faisant du « ciel du ciel » la cité des anges, le séjour des saints, le « royaume des cieux » ; il aurait de plus goûté que le même Procope et Cosmas donnent de la structure grammaticale de l'expression οὐρανὸς οὐρανόυ une subtile justification « proportionnelle »  $\left\{ \frac{\text{ciel supérieur}}{\text{firmament}} = \frac{\text{firmament}}{\text{terre}} \right\}$  qu'il adoptera lui-même. Mais rien ne lui aurait semblé plus étranger à sa propre conception que la théorie matérialiste du *caelum caeli*, dont Sévérén et Cosmas font une voûte de même nature que le firmament, n'en différant que par la forme et la position. Même confrontée à des doctrines contemporaines et postérieures auxquelles elle ne pouvait rien devoir, l'exégèse augustinienne du *caelum* de la Genèse apparaît véritablement « autre ».

\* \* \*

C'est sans doute ce qui explique qu'elle fut reprise plus d'une fois par les auteurs postérieurs. Le premier est un ami et disciple d'Augustin, Prosper d'Aquitaine, qui commente les Psaumes à la manière de son maître ; pour lui, le *caelum caeli* du Ps. 113, 16 désigne non pas le ciel visible, lieu des astres, mais un ciel bien supérieur, en comparaison duquel le monde visible tout entier est terre, et dans lequel de pures intelligences constituent la demeure de Dieu ; on reconnaît là un bref rappel des thèmes augustinienS essentiels, et la langue même des *Confessions* qui ont été la source de Prosper<sup>1</sup>. D'autres écrivains demandent à d'autres textes d'Augustin l'éclaircissement de *caelum caeli* ;

1. Prosper d'Aquit., *Expositio psalm.* 113, 16, PL 51, 329 A :

« Caelum caeli domino, terram autem dedit filiis hominum. Non ergo istud visibile caelum plenum luminaribus fecit uos ; sed multo excellentius, in quo sibi prae-parauit habitaculum, quod sunt sublimiores purioresque mentes ; in quarum comparatione, quidquid cernitur terra est ».

AUGUSTIN, *Conf.* XII 2, 2, 6-9, L. 331 :

« Caelum caeli domino : terram autem dedit filiis hominum. Vbi est caelum, quod non cernimus, cui terra est hoc omne, quod cernimus ? »

XII 11, 12, 11, L. 337 :

« inhabitatore te ».

XII 11, 12, 15, L. 337 :

« mentem puram ».

XII 15, 19, 6-7, L. 341 :

« sublimem quandam esse creaturam ».

c'est ainsi que l'auteur anonyme du *Breuiarium in psalmos*<sup>1</sup> estime que cette expression concerne le firmament, qui domine et éclaire le ciel aérien comme celui-ci domine et féconde la terre<sup>2</sup> ; on reconnaît là un écho des passages du *De Genesi ad litteram* et de la *Cité de Dieu* où une exégèse identique était offerte<sup>3</sup>.

Mais l'auteur du V<sup>e</sup> siècle qui fut le plus intéressé par ces questions, et les traita sur le mode augustinien, est Claudianus Mamertus. S'interrogeant sur le nombre des cieux, il remarque que la formule *caeli caelorum* du Ps. 148, 4, classiquement invoquée, témoigne seulement de leur pluralité, sans permettre de préciser s'il s'agit de deux fois deux ou de deux fois plus de deux. Il est en tout cas deux cieux dont l'existence ne saurait faire de doute : le ciel véritable et proprement dit, créé avant tout temps, et le firmament créé le deuxième jour, appelé « ciel » par extension ; le firmament est visible, le vrai ciel invisible ; et le firmament est aussi inférieur en nature au vrai ciel que supérieur par le lieu à la terre la plus basse ; c'est sa situation de ciel par rapport au firmament qui permet de désigner le vrai ciel par l'expression *caelum caeli* : le ciel qui a pour terre un autre ciel ; le firmament occupe donc une situation médiane : il est ciel par rapport à la terre, mais terre par rapport au ciel du ciel ; par conséquent, la terre relative au *caelum caeli*, celle qui a été donnée aux fils des hommes selon le Ps. 113, 16, c'est le monde matériel dans sa totalité, firmament compris<sup>4</sup>. Mais

1. Ce recueil pseudo-hiéronymien, postérieur à 450, est peut-être à attribuer à Jean Diacre ; cf. E. DEKKERS, *Clavis patrum latinorum* (= *Sacris erudiri* III 1951), n° 629, p. 110-111.

2. *Breu. in ps.* 113, PL 26, 1176 CD : « Caelum caeli domino, terram autem dedit filiis hominum. Caelum caeli, sicut dicit canticum psalmi, et psalmus cantici. Istud caelum subiectum est illi caelo superiori, ubi est firmamentum, et inde habet lumen. Et terra iterum subiecta est ad illum caelum aereum : exinde habet pluuiam et omnem necessitatem ».

3. *De Gen. ad litt.* III 1, 1, Z. 63, 10-19 et *De ciu. dei* XII 33, H. 563, 2-3. Cf. *supra* p. 218 et n. 6, p. 222 et n. 2.

4. CLAUDIANUS MAMERTUS, *De statu animae* II 12, éd. Engelbrecht (= CSEL 11) p. 144, 13-17 : « Laudate dominum, caeli caelorum (Ps. 148, 4), sed istuc et de multis et de binis licet intellegi, ut et plures caeli plurium caelorum et duo caeli duorum caelorum tacito numeri articulo accipi posse uideantur » ; p. 145, 6-16 : « ... creationis auctorem, qui cum ante omne tempus creauerit caelum et terram postque die uno fecerit lucem et firmamentum secundo itidem die condi-

ces considérations n'aboutissent jamais qu'à deux cieux ; la pluralité dont parle l'Écriture, à la rigueur, ne serait pas un obstacle à la dualité réelle des cieux, car il s'agit là de pluriels à sens singulier ; mais comment expliquer le troisième ciel où fut ravi S. Paul ? Il faut alors entrer résolument dans l'allégorie. La connexion que le *Psaume* 135, 5 (*qui fecit caelos in intellectu*) établit entre le ciel incorporel et l'intelligence est précieuse pour Claudianus Mamertus ; elle montre d'abord que le sujet intelligent ne peut être qu'incorporel, ce qui confirme sa théorie de l'âme immatérielle ; surtout, elle donne à penser que ce ciel représente la nature intelligente, *incorpoream intellectualemque substantiam*. Les deux cieux précédents sont ainsi devenus le symbole, l'un du monde corporel, l'autre de la création incorporelle changeante ; on comprend maintenant que l'on puisse, dans le sillage de S. Paul, transcender ces deux cieux et parvenir au troisième où l'on contemple l'incorporéité immuable de Dieu. On peut donc admettre trois cieux, à condition d'y voir seulement l'indication des trois ordres de réalités : l'âme humaine incorporelle intermédiaire entre le monde matériel et Dieu ; le ravissement de Paul n'a pas d'autre signification que le dépassement de toute créature, corporelle et incorporelle, pour parvenir au créateur <sup>1</sup>. — Quelle est dans ce développe-

derit idque caelum abusiuo nomine uocitauerit..., animaduerti promptum est hoc uisibile firmamentum tanto interuallo substantiae caelo inuisibili cedere, quanto itidem terrae imis locorum intercapedine praeeminere. Quocirca alieno ac translatiue nomine firmamentum istud caelum dici potest, cum uere esse caelum illi creato ante tempora caelo sit proprium » ; p. 148, 10-25 : « Caelum caeli domino, terram autem dedit filiis hominum (*Ps.* 113, 16). Istic animaduertendum est aliud esse caelum et aliud caelum caeli, quippe cum caelum dicitur, tale est ac si caelum ac terra dicatur... Propheta inter caelum et caelum caeli tantam differentiam fecit, quanta ferme est inter hoc caelum et terram, ut sicut terra huius scilicet caeli haec terra est, ita hoc caelum illius caeli porro sit terra. Vnde coniciendum est mundi corpus uniuersum diuinitus terram dici et illud, quod domino datum est, proprio nomine caelum uocari » ; p. 149, 22-25 : « quoniam omne corporeum terrae nomen includit ratoque iudicio in corporeis compositum, terra dicitur omne corporeum, quia hic sensibilis mundus cum uisibili caelo terra est, quae filiis hominum data est ».

1. *Id.* p. 145, 24-146, 4 : « Sed mouet iterum, quod caeli in authenticis uoluminibus non duali tantum, sed plurali numero saepe uocitantur... Forsan dicantur caeli multi, cum duo sint, sicut terrae dicuntur esse, cum una sit. Ad quod ergo tertium caelum raptus est Paulus ? » ; p. 148, 2-4 : « Ecce et raptum fuisse Paulum usque in tertium caelum uerum est et rursum tres esse caelos corporeos uerum non



ment la part de l'inspiration augustinienne ? On aura remarqué que Claudianus use d'une langue très personnelle, qui ne redoute pas les *hapax* ; son vocabulaire ne portera donc guère l'empreinte d'Augustin. Mais la plupart des idées proviennent des *Confessions* : la création du vrai ciel située avant tout temps, et non pas le premier jour ; son immatérialité ; la position proportionnelle du firmament entre le vrai ciel et la terre, justifiant l'expression *caelum caeli* ; la réunion du monde matériel tout entier, y compris le firmament, sous le nom de « terre » ; l'identité de sens entre le pluriel et le singulier du mot *caelum* ; l'insinuation, par le ciel supérieur, de la substance intellectuelle muable en soi, etc.<sup>1</sup>. L'itinéraire dialectique par lequel l'âme doit dépasser le monde sensible, puis se dépasser elle-même pour parvenir à Dieu, est lui-même très augustinien. En revanche, l'interprétation du troisième ciel de la *II<sup>e</sup> aux Corinthiens*, telle qu'on l'a rencontrée dans le livre XII du *De Genesi ad litteram*, ne semble pas avoir inspiré l'auteur du *De statu animae*.

Après quoi l'exégèse augustinienne de *caelum* se retrouve à l'époque carolingienne. Bède croit à l'existence de sept cieux qui se superposent au-dessus de la terre, les trois supérieurs étant

et est » ; p. 150, 3-151, 5 : « Confitemini domino, qui fecit caelos in intellectu (Ps. 135, 5). Quocirca si in intellectu sunt caeli, quos habitat deus, nec nisi incorporeum caelum est, quod domino datum est, uidelicet cui terra est omne corporeum liquido claret omne quod intellegit non esse corporeum... En tibi terram omnem corpoream creaturam, en tibi caelum incorpoream intellectualemque substantiam. Nunc igitur et possis per duos caelos usque in tertium caelum Paulo praecunte raptari, incorporeo tui uniuersum transmittre corporeum postque etiam incorporeum creatum idemque mutabile acriore admodum nisu et uolatu perniciore transcede atque abhinc in tertium caelum, in ipsius immutabilis incorporei beatissima contemplatione requiesce teque, humana anima, incorpoream nosce, cui pro naturae excellentia promptum est simul et congruum inter ima uel summa tui tamquam mediante substantia uel infra despicere corpus imum uel supra conspiciere deum summum... De ternario caelorum numero ac diuersitate rationem... liquet haudquaquam dari a quoquam posse, nisi inter corpus et deum natura se substantiae incorporealis interserat... Verum quoniam... in tertium caelum raptus est Paulus, transeundae sunt uelut duo caeli omnis corporea atque incorporea creatura, ad creatorem uero quasi in tertium caelum... uenientum est ». Sur ces développements de Claudianus concernant le ravissement de S. Paul, cf. E. HÄRLEMAN, *De Claudiano Mamerto gallicae latinitatis scriptore quaestiones*, diss. Uppsala 1938, p. 24.

1. Cf. *Conf.* XII 2, 2, 7-15, L. 331 ; 8, 8, 22-24, L. 335 ; 13, 16, 24-25, L. 340 ; 15, 20, 6-7, L. 342 ; 15, 21, 6, L. 343, etc ; *De Gen. ad litt.* III 1, 1, Z. 63, 10-19 ; *De ciu. dei* XII 20, H. 600, 21-25. Tous ces textes sont cités et étudiés *supra*, p. 186-191 ; p. 218 et n. 6 ; p. 222 et n. 1.

le firmament, le « ciel des anges » et le « ciel de la Trinité »<sup>1</sup>. C'est l'avant-dernier qu'il faut, selon lui, voir dans le ciel du 1<sup>er</sup> verset de la Genèse ; en effet, ce ciel est distinct du firmament réceptacle des astres, dont l'Écriture parle dans la suite ; il est invisible, séparé de l'agitation du monde sensible, calme dans la connaissance de Dieu ; il ne fut pas qualifié de « vide », comme le fut la terre, car, dès que créé, ses habitants, c'est-à-dire les cohortes angéliques, l'emplirent<sup>2</sup>. Pour *caelum caeli* toutefois, Bède choisit de reproduire, presque littéralement, l'interprétation matérielle du *De Genesi ad litteram* : le firmament<sup>3</sup>. Après lui, Raban Maur préfère y voir une désignation allégorique du Sauveur, « saint des saints et dieu des dieux »<sup>4</sup>. Il serait enfin facile de montrer, si les limites de cette enquête ne l'excluaient pas, le succès de l'exégèse augustinienne de *caelum* pendant tout le Moyen-Age proprement dit.

### III

#### LES SOURCES DE L'EXÉGÈSE AUGUSTINIENNE.

L'originalité de la conception augustinienne du *caelum caeli* relativement à ses inspirateurs habituels, les différences foncières qu'elle marque par rapport à l'exégèse parallèle de l'école

1. BÈDE, *In Genesim* I, PL 91, 192 BC : « Caeli... multi sunt,... quorum haec sunt nomina, aer, aether, olympus, spatium igneum, firmamentum, caelum angelorum, et caelum trinitatis. Hieronymus autem primo dicit caelum trinitatis, secundo angelorum, tertio firmamentum ».

2. *Hexaem.* I, PL 91, 13 D-14 A : « Ipsum est enim caelum superius, quod ab omni huius mundi uolubili statu secretum diuinae gloria praescientiae manet semper quietum. Nam de nostro caelo, in quo sunt posita luminaria, huic saeculo necessaria, in sequentibus scriptura, uel quomodo, uel quando sit factum declarat. Non ergo superius illud caelum, quod mortalium omnium est inaccessibile conspectibus, inane creatum est et uacuum..., quia nimirum suis incolis mox creatum, hoc est beatissimis angelorum agminibus impletum est ».

3. BÈDE, *In Gen.* 198 B : AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* III 1, 1, Z. 63, 15-16 :  
« Quando autem dicuntur caeli      « caelos caelorum si bene intel-  
caelorum, intelleguntur caeli siderum      legimus sideres aeriorum, tamquam  
istorum aerum, tanquam superiores      superiores inferiorum ».

4. Raban MAUR, *De uniuerso* IX 3, PL 111, 263 CD : « Caelum autem iuxta allegoriam aliquando ipsum dominum saluatorem significat, ut est illud : Caelum caeli domino (Ps. 113, 16), quia sanctus sanctorum et deus deorum ; ita et iam caelum caelorum recte ipse dicitur, in quo plenitudo diuinitatis inhabitat ».

d'Antioche, l'influence qu'elle ne cessa d'exercer jusqu'au Moyen-Age, autant d'indices qui inclineraient à penser qu'elle constitue une création propre d'Augustin. Mais les créations *ex nihilo* sont rares dans l'histoire des doctrines ; tant de *nachleben* n'y va généralement pas sans quelque *vorleben*. Comment s'assurer que la nouveauté de cette exégèse augustinienne, incontestable vis-à-vis de tant de ses prédécesseurs, l'est vis-à-vis de tous ? Où lui chercher des précédents, ailleurs que chez les auteurs que l'on a déjà interrogés et qui n'en offrent pas ?

Le recueil anonyme des *Quaestiones ueteris et noui testamenti* contient bien une interprétation voisine de celle d'Augustin ; le ciel créé *in principio* n'est pas charnel, mais spirituel, et Moïse l'utilise pour désigner l'ensemble des créatures invisibles <sup>1</sup>. On a là, aux nuances près, l'idée maîtresse du livre XII des *Confessions*. Mais le recours à *caelum caeli* manque. De plus, la date de ce texte, — ordinairement attribué à l'Ambrosiaster, auteur de l'important commentaire des Épîtres de S. Paul que l'on sait, — est trop incertaine pour permettre d'assurer qu'Augustin ait pu l'utiliser, plutôt qu'il ne l'aurait inspiré <sup>2</sup>.

A défaut de précédents proprement chrétiens, il n'est pas douteux que la philosophie néoplatonicienne inspire plusieurs aspects importants de la théorie augustinienne du *caelum* ; il existe notamment des analogies entre la cité des intelligences célestes des *Confessions* et le *voûs* de Plotin : même subsistance par la conversion illuminatrice, même statut métaphysique de deuxième rang, même ambiguïté du sujet et de l'objet, etc <sup>3</sup>. L'idée même d'appeler « ciel » ce monde d'esprits supérieurs n'est pas totalement absente du néoplatonisme ; il arrive par exemple à Plotin d'opposer à notre ciel matériel où tout s'écoule

1. *Quaest. vet. et nou. test.* 3, 2, éd. Souter (= CSEL 50) p. 22, 20-24 : « *caelum autem non hoc carnale, sed illud supernum, quod spiritale est, in principio factum contendit (sc. : Moyses), ut cum caelum dicit primum factum, deinde terram, in caelo omnia inuisibilia et in terra omnia uisibilia a deo creata signaret* ».

2. La date du commentaire des épîtres est connue avec une relative précision : sous le pape Damase, entre 366 et 384. Mais rien de tel pour les *Quaestiones*, dont Souter, dans les *Prolegomena* à son édition, p. XXI et XXIII, conjecture seulement qu'elles sont de la fin du IV<sup>e</sup> siècle.

3. Cf. R. ARNOU, *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez S. Augustin*, dans *Gregorianum* 13, 1932, p. 124-136 ; J. WYTZES, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluss in Augustins de Genesi ad litteram*, dans *Zeitschr. f. neutest. Wiss.* 39, 1940, p. 137-151, et *supra* p. 193, n. 6.

et se transmue, un ciel incorporel domaine de la stabilité<sup>1</sup>, qui est probablement une désignation du *νοῦς*. Ailleurs<sup>2</sup>, il se prend à imaginer le monde intelligible sur le type même de l'univers sensible dont il est le modèle ; il voit « là-bas »<sup>3</sup> une terre, une mer, un air pleins d'animaux analogues à ceux d'ici, et naturellement un ciel vivant, plus vrai que le nôtre, et comme lui sillonné d'astres<sup>4</sup> ; l'un de ces astres est le soleil intelligible dont notre soleil est l'image<sup>5</sup>. Ainsi voit-on que les *Ennéades* expriment parfois le monde intelligible par le moyen de la métaphore céleste. Ce en quoi elles reprennent d'ailleurs certaines notations des dialogues platoniciens. On pense évidemment d'abord au célèbre texte du VI<sup>e</sup> livre de la *République* 508 bc : puisque le Bien y est présenté comme le soleil du monde intelligible. il faut bien que ce monde soit d'une certaine manière un ciel. Mais un passage du *Phédon* 109 b-e confirme cette tendance à une représentation céleste du monde intelligible : nous qui habitons ici-bas, nous nous imaginons locataires de la terre et du ciel ; nous le sommes en réalité de crevasses misérables, et notre ciel n'est que de l'air ; mais si nous pouvions y accéder à tire d'aile, nous verrions qu'il existe « là-bas » une terre pure dans un ciel pur, un ciel véritable et une terre véritable<sup>6</sup>, dans lesquels il faut trouver une formulation du monde intelligible en termes d'expérience concrète. Surtout, l'on rencontre chez Proclus des développements (qui transmettent sans doute l'écho de

1. *Enn.* III 2, 4, 6-7, éd. Henry-Schwyzler p. 273 : τῷ μὲν γὰρ ἀσωμάτῳ οὐρανῷ ἑκαστον μένει.

2. VI 7, 12, éd. Bréhier p. 82-83.

3. VI 7, 12, 2, p. 82 : κακεῖ.

4. *Id.* 4-6, p. 82 : Καὶ οὐρανὸν δὴ ἐκεῖ ζῶον εἶναι, καὶ οὐκ ἔρημον τοῖνυν ἀστρων, τῶν ἐνταῦθα τοῦτο λεγομένων οὐρανόν, καὶ τὸ οὐρανῷ εἶναι τοῦτο. M. DE GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Paris 1952, p. 128, n. 1, a déjà, très justement, rapproché ce chapitre de Plotin de certaines représentations chrétiennes, tels le « ciel nouveau et la terre nouvelle » de l'Écriture (*Is.* 65, 17 ; 66, 22 ; *II Pétri* 3, 13 ; *Apoc.* 21, 1). Surtout, cette croyance à un ciel et à une terre intelligibles, créés avant leurs homologues sensibles et comme leurs modèles, tient une place importante dans la pensée des judéo-chrétiens platonisants d'Alexandrie ; cf. *infra* p. 248 sq.

5. V 5, 8, 9, Br. p. 100 : δὲν μιμεῖται ὁ ἥλιος. Ce passage est évidemment tributaire de *Rép.* VI 508 bc.

6. 109 b, éd. Robin p. 88 : τὴν γῆν καθαρὰν ἐν καθαρῷ κεῖσθαι τῷ οὐρανῷ ; 109 e, p. 89 : τὰ ἐκεῖ ... ὁ ἀληθὺς οὐρανὸς καὶ ... ἡ ὡς ἀληθὺς γῆ. Tout ce texte est à rapprocher de l'*Enn.* VI 7, 12.

doctrines bien antérieures) sur divers cieux qui, sans cesser d'être cosmiques, constituent l'habitation de certaines catégories d'esprits supérieurs : le ciel supérieur (*ὁ πρῶτιστος οὐρανός*) est la limite et le réceptacle des dieux intellectuels (*νοεροὶ θεοί*), qui sont ainsi séparés d'une part du bien et des dieux intelligibles (*νοητοὶ θεοί*), d'autre part des « arrangements » intellectuels ; pareillement, mais à un degré inférieur, notre ciel (*οὗτος ὁ οὐρανός*) est la limite et le réceptacle des dieux artisans de la création (*γενεσιουργοὶ θεοί*), intermédiaires entre les dieux célestes (*οὐρανιοὶ θεοί*) et la création ; le démiurge se trouve donc par rapport au bien dans la même position que le ciel inférieur par rapport au ciel intellectuel (*νοερός οὐρανός*)<sup>1</sup>. On voit que cette distinction des deux cieux, dont l'un est le domaine d'intelligences supérieures, au point d'être lui-même nommé « ciel intellectuel », n'est pas sans analogie avec l'un des aspects fondamentaux de l'exégèse augustinienne du ciel, pareillement dit *caelum intellectuale*<sup>2</sup>. Mais il est difficile de prétendre qu'Augustin ait pu avoir quelque connaissance de la doctrine rapportée par Proclus ; de plus, il n'y aurait pas davantage trouvé l'usage caractéristique de l'expression biblique *caelum caeli*, qui ne pouvait lui être offert que par un auteur de culture juive ou chrétienne. Il convient également de remarquer que le recours au mot « ciel » pour désigner le monde des intelligences ou le monde des Idées (qui ne font d'ailleurs qu'un seul monde le plus souvent) est, dans le néoplatonisme, plus rare qu'on pourrait le croire ; déjà Platon, pour des raisons d'étymologie<sup>3</sup>, inclinait au contraire à faire du ciel le symbole du monde visible ; chez ses successeurs, cette étymologie, sans être la seule, se maintint<sup>4</sup>, et, avec elle, la

1. In *Plat. Tim.* 40 E, 292 E, éd. Diehl III p. 174, 21-31 : καθάπερ ὁ πρῶτιστος οὐρανός τῶν νοερῶν θεῶν ὅρος ἐστὶ καὶ συνοχεὺς τὸ μέτρον ἐκ τ' αὐτοῦ <τάγαθοῦ> καὶ ἀπὸ τῶν νοητῶν θεῶν εἰς τοὺς νοεροὺς διακόσμους ἤκον συνέχων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτος ὁ οὐρανός ὅρος ἐστὶ τῶν γενεσιουργῶν θεῶν καὶ συνοχεὺς τὸ μέτρον τὸ δημιουργικὸν καὶ τὸ ἐκ τῶν οὐρανίων θεῶν προελθὼν εἰς τοὺς τὴν γένεσιν λάχοντας συνέχων ἐν ἐνὶ πέρατι ... ἀνὰ λόγον γὰρ ὡς ὁ δημιουργὸς πρὸς αὐτὸ τάγαθόν, οὕτως ἡ μία τοῦ οὐρανοῦ τοῦδε θεότης πρὸς τὸν νοερὸν οὐρανόν.

2. *Conf.* XII 13, 16, 7, L. 339.

3. Platon fait dériver οὐρανός de ὀρᾶν ; cf. *Crat.* 396 c et *Rép.* VI 509 d.

4. Une autre étymologie rattache οὐρανός à ὅρος ; elle est implicite dans le texte de Proclus qui vient d'être cité ; cf. encore le traité pseudo-aristotélicien *De mundo* 400 a 6-7, éd. Lorimer p. 91 : ἐτύμως καλοῦμεν οὐρανόν ... ἀπὸ τοῦ

synonymie du ciel et de l'univers sensible. Les idées platoniciennes brillent donc beaucoup moins dans un « ciel » intelligible que ne le prétendent les exposés scolaires, et on voit mal comment Augustin pourrait tenir du néoplatonisme une expression dont cette philosophie n'est pas prodigue.

\* \* \*

L'apport de la philosophie platonicienne à la notion augustinienne du « ciel » est néanmoins trop important pour être négligé ; il reste qu'il ne peut être le seul, étant incapable d'avoir procuré les concepts bibliques de *caelum* et *caelum caeli*. Mais il existe une école dont les adeptes sont à la fois des penseurs platoniciens et des exégètes de l'Écriture, et pourraient bien avoir déjà réalisé pour leur propre compte cette synthèse : l'école d'Alexandrie. C'est donc elle qu'il faut interroger, et d'abord son inspirateur, lointain, mais décisif, Philon. Dans le début de la Genèse qu'il commente infatigablement, Philon voit la mention de deux cieux très distincts, dont Moïse a souligné l'opposition (*ἀντιθείς*) : un ciel intelligible et incorporel (*νοητός καὶ ἀσώματος*), celui du 1<sup>er</sup> verset, et un ciel sensible et corporel (*αἰσθητός καὶ σωματοειδής*), qui fut appelé firmament <sup>1</sup>. Le ciel incorporel est le modèle du ciel visible, *τὸ παράδειγμα τοῦ ὁρατοῦ οὐρανοῦ* <sup>2</sup>. Plus généralement, il est le lieu, non seulement de l'idée du ciel visible, mais de toutes les Idées, le monde intelligible ; le « ciel véritable » (*ὁ πρὸς ἀλήθειαν οὐρανός*) dont Jacob déclare que le monde sensible est la porte (*Gen.* 28, 17),

*ὅρον εἶναι τὸν ἄνω*. Philon la reproduit : *ὅρον ... ἀφ' οὗ καὶ οὐρανός ὠνομάσθαι δοκεῖ* (*De plantat.* 1, éd. Cohn-Wendland II p. 134, 1-2), mais en conservant à côté d'elle l'étymologie platonicienne : *οὐρανός προσεειπεν ... ἦτοι διότι πάντων ὅρος ἢ διότι πρῶτος τῶν ὁρατῶν ἐγένετο* (*De opif. mundi* 10, C. W. I p. 11, 12-14). C'est cette dernière qui, peut-être par Philon, s'introduisit chez les auteurs chrétiens ; ainsi Basile, *Hexaem.* VIII 7, PG 29, 180 C : *οὐρανοῦ ἐνταῦθα παρὰ τὸ ὁρᾶσθαι τοῦ ἀέρος προσειρημένου*, et III, 8, PG 72 B ; Ambroise la mentionne, et lui fait correspondre en latin le rapprochement *caelum-caelatum*, parce que le ciel est « ciselé » d'étoiles (*Hexaem.* II 4, 15, S. 54, 22-55, 2, et V 22, 73, S. 193, 16 sq.).

1. *De opif. mundi* 10, éd. Cohn-Wendland I p. 11, 10-12 : *εἰκότως οὖν ἀντιθείς τῷ νοητῷ καὶ ἀσώματῳ τὸν αἰσθητὸν καὶ σωματοειδῆ τοῦτον στερέωμα ἐκάλεσεν* ; cf. 7, p. 9, 4.

2. *De special. legibus* I (*de sacrificantibus*) 8, C. W. V p. 73, 11-12 ; *De decalogo* 21, C. W. IV p. 292, 18.

c'est l'univers des Idées établi par le décret divin, le *κόσμος νοητός* à la pensée duquel conduit la considération du changement qui règne dans le monde visible<sup>1</sup> ; le ciel auquel doit affleurer le sommet de la tour de Babel (*Gen.* 11, 4), c'est le symbole de l'objet propre (*οἰκεῖον νόημα*) de la raison humaine, elle-même représentée par le haut de cet édifice<sup>2</sup>. Désignation du monde intelligible, le ciel incorporel constitue également l'Idée de l'intelligence, *ιδέα τοῦ νοῦ*, c'est-à-dire l'univers des intelligences, comme la terre créée avec lui désigne symboliquement l'Idée de la sensation, *ιδέα τῆς αἰσθήσεως*, c'est-à-dire l'univers des êtres sentants<sup>3</sup>. C'est ce que l'on exprime en le disant peuplé de natures intelligentes (*νοηταὶ φύσεις*)<sup>4</sup>. On pourrait même soutenir que, à l'image des habitants qu'il contient, il est lui-même un vivant doué de raison, vertueux, philosophe, ignorant tristesse et crainte, débordant de joie, selon la conception stoïcienne de l'univers<sup>5</sup>. — A l'opposé de ce ciel immatériel à la fois intelligible et intelligent, monde d'Idées et cité d'intelligences, il est question dans la Genèse du ciel physique, bien nommé firmament (*σπερέωμα*), puisqu'il est corporel, et qu'un corps doté de trois dimensions est un solide (*σπερέον*)<sup>6</sup>. Créé le deuxième jour dans un état relativement informe, il a été au quatrième jour l'objet d'une *διακόσμησις*<sup>7</sup>. Il l'emporte en dignité sur tous les autres éléments du monde

1. *De somniis* I 32, C. W. III p. 244, 24-245, 3 : *Τὸν δὲ κόσμον οἶκον ὠνόμασε καὶ πύλην τοῦ πρὸς ἀλήθειαν οὐρανοῦ προσεῖπε. Τί δὲ τοῦτ' ἐστὶ ; τὸν ἐκ τῶν ιδεῶν συσταθέντα, ἐν τῷ χειροτονηθέντι κατὰ τὰς θείας χορηγίας, κόσμον νοητὸν οὐκ ἔνεστι ἄλλως καταλαβεῖν ὅτι μὴ κατὰ τὴν τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μετάβασιν.*

2. *De poster. Caiñi* 15, C. W. II p. 12, 6-8 : *ἡ κεφαλὴ εἰς οὐρανὸν ἀφίξεται, τοῦτέστι λόγον ἐκάστου κατασκευαστικόν, ὅνπερ εἰσηγούνται κεφαλὴν, ἔχοντα τὸ οἰκεῖον νόημα, ὃ προσαγορεύεται συμβολικῶς οὐρανός.*

3. *Legum alleg.* I 9, C. W. I p. 66, 14-16 : *ὁ θεὸς ἀμφοτέρα ποιεῖ, τὴν τε ιδέαν τοῦ νοῦ, ὃν συμβολικῶς οὐρανὸν κέκληκε, καὶ τὴν ιδέαν τῆς αἰσθήσεως, ἣν διὰ σημείου γῆν ὠνόμασεν ; cf. I 1, p. 61, 1-8 : le ciel et la terre sont l'idée de l'intelligence et de la sensation, mais nullement l'intelligence ou la sensation individuelle (ἄτομος, ἐν μέρει), ni — ici du moins — le monde (κόσμος) de leurs objets.*

4. *Id.* I 1, p. 61, 5-6 : *αἱ νοηταὶ φύσεις ἐν οὐρανῷ.*

5. *Quaest. in Genesim* (trad. Aucher) IV 188, dans *Bibl. patrum graec.* II 7, p. 177 : « Itidem uniuersum caelum et mundus, quoniam animal est et rationale et animans uirtute praeditus et natura philosophus atque eandem ob causam tristitia et timore carens plenusque gaudii ». Sur la doctrine stoïcienne dont Philon s'inspire, cf. ARNIM, *Stoic. uet. fragm.* II 633-645, p. 191-194.

6. *De opif. mundi* 10, C. W. I p. 11, 8-10. Ce texte est cité *infra*, p. 260.

7. *Id.* 14, p. 14, 6 : *διακοσμών ;* 20, p. 20, 10 : *διακοσμηθέντων.*

sensible, comme l'indique le fait qu'il est créé avant eux, et qu'une journée entière, la deuxième, de la semaine créatrice, est occupée par sa naissance <sup>1</sup> ; avec la belle ordonnance de son armée astrale, il tourne autour du monde comme un autre monde plus vrai <sup>2</sup>. A la façon des Stoïciens <sup>3</sup>, Philon célèbre en termes hyperboliques l'excellence du firmament : il est, de toutes les réalités matérielles, la plus pure, la plus sainte, la plus sacrée <sup>4</sup>. Supposons que l'on mette en parallèle l'homme, ou seulement l'âme humaine, et le monde sensible, avec le souci de faire se correspondre les diverses parties de chacune de ces réalités : à la meilleure partie de l'homme, qui est l'âme (*ψυχή*, *anima*), répondra la meilleure partie de l'âme, qui est sa partie rationnelle (*λογικός*, *rationalis*), l'intelligence (*νοῦς*, *mens*) ; mais c'est le ciel qui sera leur homologue à toutes deux dans le monde sensible, dont il est la meilleure partie, la partie rationnelle ; l'intelligence est le ciel de l'homme, comme le ciel est l'intelligence du monde <sup>5</sup>. Seulement le prestige du firmament ne doit pas faire oublier qu'il demeure sensible, par quoi le ciel intelligible l'emporte infiniment sur lui, comme le ciel l'emporte sur la terre ; mais le firmament est déjà appelé « ciel » ; le ciel intelligible sera donc en quelque sorte le ciel de ce ciel sensible, ce que le *Deutéronome* 10, 14 exprime en le disant οὐρανὸς οὐρανοῦ <sup>6</sup>.

Une théorie du ciel qui n'est pas sans analogie avec celle de

1. *Id.* 10, p. 11, 7-8 : πρῶτον αὐτοῦ (sc. : τοῦ κόσμου αἰσθητοῦ) τῶν μερῶν, δὲ δὴ καὶ πάντων ἄριστον, ἐποίει τὸν οὐρανὸν ὁ δημιουργός ; p. 11, 14-16 ; ὀνομάζει δὲ καὶ ἡμέραν μετὰ τὴν γένεσιν αὐτοῦ δευτέραν, ὅλον ἡμέρας διάστημα καὶ μέτρον ἀνατιθεὶς οὐρανῷ διὰ τὴν ἐν αἰσθητοῖς ἀξίωσίν τε καὶ τιμὴν.

2. *De praem. et faenit.* 7, C. W. V, p. 345, 11-13 : τὸν σύμπαντα οὐρανὸν ἐν τάξει μετὰ τῆς οἰκείας στρατιᾶς ἡρμοσμένον, κόσμον ἀληθινὸν ἐν κόσμῳ περιπολοῦντα.

3. Surtout de Posidonius et de Chrysippe, comme l'a signalé E. BRÉHIER, *Les idées philos. et relig. de Philon d'Alexandrie*<sup>a</sup>, Paris 1930, p. 79. Cf. DIOG. LAËRCE VII 138-139, (= ARNIM II 634, p. 192, 8 et 644, p. 194, 14-15) : τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου, τὸ καθαρώτατον τοῦ αἰθέρος, etc.

4. καθαρώτατος (*De spec. leg.* IV [de iust.] 14, C. W. V, p. 264, 4 ; *De virtut. [de human.]* 6, C. W. V p. 289, 6 ; *De uita Mosis* I 20, C. W. IV p. 146, 11-12), ἀγιώτατος (*De spec. leg.* I [de templo] 1, C. W. V p. 17, 3-4), ἱερώτατος (*De uita Mosis* II [III] 24, C. W. IV p. 245, 15), etc.

5. *Quis rerum divin. heres sit* 48, C. W. III p. 52, 15-20 ; *De gigant.* 13, C. W. II p. 53, 21 ; *Quaest. in Gen.* IV 215, p. 194. Voir ces textes cités *infra*, p. 261-262. Encore ici, Philon reprend une théorie stoïcienne ; cf. DIOG. LAËRCE VII 138 (= ARNIM II 634, p. 192).

6. *De special. leg.* I (de sacrific.) 8, C. W. V, p. 73, 9-10. Ce texte est cité *infra*, p. 264.



Philon, malgré son exposé beaucoup plus sommaire, se rencontre dans un opusculé anonyme de date incertaine<sup>1</sup>, mais de saveur alexandrine prononcée, la *Cohortatio ad Gentiles*. Cet écrit cherche à accorder le récit de la Genèse avec la doctrine platonicienne selon laquelle toute créature sensible aurait été réalisée sur le modèle d'une Idée préexistante, et s'attache à découvrir dans la Bible la mention de telles Idées ; c'est ainsi que la « terre invisible » du verset 2 désignerait l'Idée à l'imitation de laquelle aurait été créée la terre sensible du 1<sup>er</sup> verset ; en ce qui concerne le ciel, la Genèse ne parle que de cieux sensibles, que ce soit le ciel du 1<sup>er</sup> verset ou le firmament créé le deuxième jour ; c'est donc hors de la Genèse qu'il faut chercher la mention du ciel intelligible, dans le *Psaume* 113, 16 qui montre l'existence d'un οὐρανὸς οὐρανῶν<sup>2</sup>. On a probablement affaire là à une trace de la théorie philonienne du paradigme du ciel et de la terre, encore que notablement déformée ou mal comprise, puisque le ciel et la terre du 1<sup>er</sup> verset, où Philon voyait précisément les paradigmes, deviennent ici des réalités sensibles ; mais l'appellation de « ciel du ciel » subsiste remarquablement pour désigner le ciel intelligible<sup>3</sup>.

Autrement intelligentes, on le devine, apparaissent l'utilisation que fit Origène de la théorie philonienne des deux cieux, et les transformations qu'il lui imposa, poussé par son génie propre qui était d'insister, plus que ne le fait Philon, sur l'aspect spirituel et religieux de la question. Le problème classique du nombre des cieux ne l'intéresse pas en tant que tel, car les Écritures n'enseignent pas sept cieux, ni aucun autre nombre précis ; elles parlent simplement de « cieux », soit qu'elles donnent ainsi à entendre les sphères des planètes, soit qu'elles veuillent

1. Ce traité, naguère placé dans les œuvres de S. Justin, n'est pas dénué d'intérêt pour l'historien de la philosophie, car il contient des vestiges de l'Aristote perdu ; cf. L. ALFONSI, *Traces du jeune Aristote dans la Cohortatio ad Gentiles fausement attribuée à Justin*, dans *Vigiliæ christ.* 2, 1948, p. 65-88. Aucune date ne peut lui être assignée avec précision, et celles qu'ont proposées les historiens vont de 180 à 360 ; J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig et Berlin 1907, p. 267 le place simplement à la fin du II<sup>e</sup> ou au début du III<sup>e</sup> siècle ; A. CASAMASSA, *Gli Apologeti greci*, dans *Lateranum*, Nov. ser. 9-10, Roma 1943-1944, p. 97, croit pouvoir lui assigner 221 comme *terminus ante quem* ; cf. encore M. PELLEGRINO, *Gli Apologeti greci del II secolo*, Roma 1947, p. 203-239.

2. *Cohort. ad Gent.* 30, 7-8, éd. Otto (= *Corpus apologet.* III 2) p. 102 CD, texte cité *infra* p. 264.

3. Philon est d'ailleurs cité plusieurs fois dans la *Cohortatio* (9, 14 ; 10, 3 ; 13, 15).

par là faire passer un message mystérieux <sup>1</sup>. La Genèse se borne à narrer la création de deux cieus : le ciel dont il est question dans le 1<sup>er</sup> verset, et le firmament apparu le deuxième jour. Le firmament est un ciel corporel, donc solide et robuste (*fir-mum*), ce qui lui vaut son nom de *firmamentum* <sup>2</sup> ; il sépare les eaux supérieures des inférieures, d'où lui vient d'être appelé *caelum* <sup>3</sup> ; le quatrième jour, il reçoit les luminaires <sup>4</sup>. Tout autre est le ciel premier créé, qui représente toute la nature spirituelle, *omnis spiritalis substantia*, dont Dieu a fait son trône <sup>5</sup>. Ce n'est pas lui que concerne la prédiction du *Psaume* 101, 27, selon laquelle les cieus périront, mais bien le firmament, dont l'essence est corporelle ; il appartient, lui, à la nature intellectuelle (*νοερὰς φύσεως*) ; il est celui qui raconte la gloire de Dieu (*Ps.* 18, 2), et dont le soleil n'est autre que le soleil de la justice, *τῆς δικαιοσύνης ἥλιος* (*Mal.* 4, 2), le Verbe <sup>6</sup>. De même que le firmament domine la terre que nous habitons, ce ciel incorporel surplombe sa propre terre, qui, pourrait-on se représenter, s'étend au revers du firmament, sur son dos voûté ; elle n'est pas à l'image de la nôtre, mais une terre bonne, sainte et abondante, la « terre des vivants » (*Ps.* 26, 13 ; 141, 6), la « terre qui verse le lait et le miel » (*Exod.* 3, 17, etc.) ; elle a pourtant ses habitants célestes <sup>7</sup>. Bien que l'intention de ces textes n'apparaisse pas avec

1. *Contra Celsum* VI 21, éd. Koetschau (= GCS, *Origenes* II) p. 91, 15-19 : 'Ἐπὶ δὲ οὐρανὸς ἡ ὅλως περικυλισμένη ἀριθμὸν αὐτῶν αἰ... οὐκ ἀπαγγέλλουσι γραφαί, ἀλλ' « οὐρανὸς », εἴτε τὰς σφαίρας τῶν παρ' Ἑλλήσι λεγομένων πλανήτων εἴτε καὶ ἄλλο τι ἀπορρήτοτερον εἰλόκασι διδάσκειν οἱ λόγοι.

2. *In Genesin hom.* 1, 2 (trad. Rufin), éd. Baehrens (= GCS, *Origenes* VI) p. 3, 2-3. Voir ce texte cité *infra*, p. 260.

3. *Id.* p. 3, 13-15 : « firmamentum caelum appellatum est ex eo, quod diuidat inter eas aquas, quae sunt super ipsum, et eas, quae sub ipso sunt ».

4. *Id.* 1, 5, B. 7, 9-13. Cité *infra* p. 260.

5. *Id.* 1, 2, B. 3, 1-8. Cité *infra* p. 263.

6. *Selecta in psalm.* 18, 2, PG 12, 1240 D : Οὐκ ἄρα οἱ οὐρανοὶ ἀπο-λοῦνται· ἀλλ' οἱ μὲν διηγούμενοι οὐρανοὶ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ τῆς νοερὰς εἰσι φύσεως, οὐρανοὶ λεγόμενοι διὰ τὸ ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς τὸν τῆς δικαιοσύνης ἥλιον· οἱ δὲ ἀπολλύμενοι οὐρανοὶ τῆς σωματικῆς εἰσιν οὐσας.

7. *In psalm.* 36 *hom.* 1, 4 (trad. Rufin), PG 12, 1362 D-1363 A : « arbitror, quia sicut caeli istius, id est firmamenti, inferius solum arida haec in qua nos habitamus, terra eius dicitur : ita et illius superioris quod principaliter caelum dicitur, inferius solum in quo habitatores illi caelestes conuersantur, et, ut ita dicam, dorsum ipsum firmamenti huius, merito, ut dixi, terra illius caeli esse dicitur : sed terra bona, terra sancta, terra multa, *terra uiuorum, terra fluens lac et mel* ». — Cf. *supra* p. 246.

évidence, ils permettent dès maintenant de concevoir le ciel du 1<sup>er</sup> verset comme une sorte de cité d'esprits. Mais il est en même temps d'une certaine façon un monde d'Idées, puisqu'un tel monde est désigné par la célèbre expression platonicienne *τόπος νοητός* <sup>1</sup>, qu'Origène emploie précisément comme synonyme de « royaume de Dieu », c'est-à-dire pour désigner le ciel incorporel peuplé d'habitants spirituels : Jésus promet que celui qui gardera sa parole ne goûtera pas la mort (*Ioh.* 8, 52) ; il fait la même promesse dans les Évangiles synoptiques (*Matt.* 16, 28 ; *Marc.* 9, 1 ; *Luc.* 9, 27) à « ceux qui se tiennent ici » ; seulement il faut voir dans cet « ici », non pas un lieu empirique, mais un lieu intelligible, puisque les trois évangélistes eux-mêmes témoignent par leurs formules qu'il s'agit du royaume de Dieu <sup>2</sup>. Malgré leur obscurité, ces témoignages établissent au moins que le ciel du 1<sup>er</sup> verset (car le royaume de Dieu ne peut être autre que ce ciel) se trouve être le lieu des meilleurs esprits comme des plus hautes Idées.

Telle est à peu près la portée cosmologique de la distinction du ciel et du firmament dans la pensée d'Origène. Mais, bien plus souvent que ne le faisait Philon, il abandonne ce plan pour exprimer la signification proprement religieuse de ces deux concepts, qui vont maintenant servir à caractériser deux étapes dans la vie spirituelle. La supériorité de l'esprit (*πνεῦμα* au sens paulinien) par rapport à toutes les autres fonctions de l'âme conduit à faire du firmament le symbole de la fermeté de l'intelligence (*mens*) ou du cœur <sup>3</sup>, alors que le ciel spirituel représente l'intelligence en tant qu'elle est esprit <sup>4</sup>. Par conséquent, il désignera l'homme spirituel, ouvert aux choses divines, le

1. *Rép.* VI 508 c, éd. Chambry p. 137 : ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ. Il est indubitable que cette expression désigne chez Platon le monde des Idées ; il est vraisemblable qu'Origène la reproduit consciemment et la charge de sa signification originelle.

2. In *Iohannem* XX 43, éd. Preuschen (= GCS, *Origenes* IV) p. 387, 5-11 : καὶ ἐπαγγελία ἐστὶν μὴ γεῦσθαι θανάτου τινὰ τῶν ἐστώτων ἐν τῷ δεικνυμένῳ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ νοητῷ τόπῳ · παρατήρει γὰρ ὅτι οἱ τρεῖς τὸ εἰσὶ τινες τῶν ὄντων ἐστώτων ... ἅμα εἰρήκασιν περὶ ὧν καὶ ἀνέγραψαν ὅτι ... ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ; cf. p. 386, 14 : τοὺς ἐγγὺς τοῦ Ἰησοῦ ἐστώτας, proximité qu'Origène interprète dans le sens spirituel, et non local. — Voir notre *Addendum* de la p. 274.

3. In *Gen. hom.* 1, 8, B. 10, 9-11. Cité *infra*, p. 261-262, ainsi que les deux textes suivants.

4. *Id.* 1, 2, B. 3, 9-10.

ciel corporel étant l'homme extérieur<sup>1</sup>. Mais, de même que le firmament fut appelé ciel, et ainsi rapproché en quelque manière du ciel incorporel, aucune barrière infranchissable n'interdit à l'homme extérieur de devenir spirituel ; le firmament fut jugé digne du nom de ciel parce qu'il séparait les eaux d'en-haut de celles d'en-bas ; parallèlement l'homme corporel deviendra homme céleste s'il sait reconnaître pour y participer l'eau spirituelle, l'« eau vive » qui « coule pour la vie éternelle » (*Ioh.* 7, 38 ; 4, 14), et la distinguer de l'eau ténébreuse, domaine des démons<sup>2</sup> ; pour en quelque sorte reconnaître les mérites du firmament, Dieu le décora de luminaires ; la même récompense sera décernée à l'homme extérieur s'il s'applique à devenir céleste : il recevra ses propres luminaires, le Christ et l'Église<sup>3</sup>. Ainsi se présente dans les *Homélies sur la Genèse* l'exploitation spirituelle de la doctrine des deux cieus. Origène la reprend et la perfectionne constamment. S'il y a le *caelum* du 1<sup>er</sup> verset, distinct du *firmamentum* créé dans la suite, mais méritant bientôt le nom de *caelum*, il y a pareillement au 1<sup>er</sup> verset une *terra*, distincte de l'*arida* qui apparaît ensuite et mérite le nom de *terra* (*Gen.* 1, 9) ; l'« aride » représente nos corps, qui deviennent dignes d'être appelés « terre » lorsqu'ils fructifient pour Dieu<sup>4</sup>.

1. *Id.* 1, 2, B. 3, 10-13.

2. *Id.* 1, 2, B. 3, 15-4, 7 : « ... ita et homo, qui in corpore positus est, si diuidere potuerit et discernere, quae sint aquae, quae sunt superiores super firmamentum, et quae sint quae sunt sub firmamento, etiam ipse caelum, id est caelestis homo, appellabitur... Studeat ergo unusquisque uestrum diuisor effici aquae eius, quae est supra et quae est subtus, quo scilicet spiritalis aquae intellectum et participium capiens eius, quae est supra firmamentum, flumina de uentre suo educat aquae uiuae salientis in uitam aeternam, segregatus sine dubio et separatus ab ea aqua, quae subtus est, id est aqua abyssi, in qua tenebrae esse dicuntur, in qua princeps huius mundi (*Ioh.* 12, 31) et aduersarius draco et angeli eius (*Apoc.* 12, 7) habitant... Illius ergo aquae supernae participio, quae supra caelos esse dicitur, unusquisque fidelium caelestis efficitur, ... totum de caelestibus cogitans ».

3. *Id.* 1, 5, B. 7, 13-15 : « ... ita et in nobis fieri potest, si tamen studeamus et nos uocari et effici caelum ; luminaria habebimus in nobis, quae illuminent nos, Christum et ecclesiam eius ».

4. *Id.* 1, 2, B. 5, 6-15 : « Sicut ergo arida, haec segregata a se aqua... ultra non mansit arida, sed iam terra nominatur, hoc modo etiam nostra corpora, si haec ab iis segregatio fiat, iam non permanebunt arida, sed terra appellabuntur ex eo, quod fructum deo ferre iam poterunt. Quoniam quidem in initio deus caelum fecit et terram, postea uero fecit firmamentum et aridam ; et firmamentum quidem uocauit caelum donans

Mais une autre signification plus profonde est préférable ; car cette *terra* n'a rien d'une terre ordinaire ; elle est la terre du Paradis, la terre promise aux doux (*Matt.* 5, 4), la terre qui donne cent pour un (*Matt.* 13, 23), la « terre des vivants » (*Ps.* 26, 13 ; 141, 6), bref celle qui n'est terre, on l'a vu, que par rapport au ciel supérieur, l'« aride » désignant le lieu où Adam pécheur fut réduit (*Gen.* 3, 24) ; dans ces conditions, le passage de l'*arida* à la *terra*, de même que celui du *firmamentum* au *caelum*, apparaît comme une conversion, celle du pécheur inutile qui devient âme fructueuse<sup>1</sup>. Il est même possible (et, à vrai dire, plus naturel) de fondre en une seule les deux dialectiques, de voir dans la terre le pécheur, dans le ciel le juste ; demander que la volonté divine s'accomplisse sur la terre comme au ciel (*Matt.* 6, 10) revient alors à souhaiter la transformation du pécheur en juste<sup>2</sup>, par une véritable *οὐρανοποίησης*<sup>3</sup> qui l'agrégera à la cité céleste<sup>4</sup>.

Origène, en donnant ainsi à la portée religieuse de la doctrine des deux cieux le pas sur le traitement philosophique, s'écarte de Philon. Mais il le rejoint en lui empruntant l'une de ses formules : ce ciel incorporel à la fois cité d'intelligences et monde intelligible, qui représente en même temps le meilleur de l'homme et les meilleurs des hommes, le don que chacun doit développer et le séjour auquel chacun doit tendre, ne saurait être mieux

ei eius caeli, quod ante creauerat, nomen, aridam uero appellauit terram pro eo, quod ei facultatem ferendorum fructuum largiretur ».

1. *De principiis* II 3, 6 (trad. Rufin), éd. Koetschau (= GCS, *Origenes* V) p. 123, 11-18 : « Ex illius namque terrae nomine etiam hanc nostram, cui arida prius nomen fuerat, cognominatam uolunt, sicut et firmamentum hoc caelum illius caeli uocabulo nuncupatum est... Aliud enim caelum atque alia terra indicatur esse quam illud firmamentum, quod post bidden factum dicitur, uel arida, quae postmodum terra nominatur » ; *In Numeros hom.* 26, 5 (trad. Rufin), éd. Baehrens (= GCS, *Origenes* VII) p. 251, 28-252, 4 : « terra haec, in qua habitamus, non ex initio terra uocitata est, sed arida et post hoc, quae prius dicta fuerat arida, terra nomen accepit ; sicut et caelum istud uisibile non ab initio caelum dictum est, sed prius firmamentum, post etiam caeli uocabulo nuncupatum est. In principio tamen creaturae caelum et terram fecisse dicitur deus et postea aridam et postea firmamentum. Vis autem scire quia aliud sit in scripturis arida, aliud terra ? Audi Aggaeum (2, 6) », etc.

2. *De oratione* 26, 6, éd. Koetschau (= GCS, *Origenes* II), p. 362, 22-363, 22.

3. *Id.* p. 363, 9-10.

4. *Id.* p. 363, 6 : τοὺς πρὸ ἡμῶν γενομένους οὐρανὸν ἢ ὄντας οὐρανόν.

nommé que « ciel du ciel ». Tantôt cette expression, sous la plume d'Origène, caractérise des esprits supérieurs, ou plus précisément le monde angélique. Celse accusait les Juifs de confondre le ciel avec Dieu, à la manière des Perses, et d'adorer l'un et l'autre au sommet des montagnes ; en réalité, les chrétiens n'identifient le ciel ni avec Zeus<sup>1</sup> ni avec Dieu ; ils savent en effet que demeurent inférieures à Dieu certaines créatures pourtant supérieures aux cieux comme à tout l'univers sensible, et désignées par les οὐρανοὶ οὐρανῶν du *Psaume* 148, 4<sup>2</sup>. Avec plus de précision, le même texte scripturaire est donné ailleurs<sup>3</sup> comme la preuve que les prophètes et les apôtres s'adressent non seulement aux hommes, mais aux anges mêmes. Tantôt Origène recourt aux οὐρανοὶ οὐρανῶν pour exprimer le monde intelligible. C'est ainsi qu'il s'applique à remonter à Celse que, concernant la doctrine de la résidence supracéleste de Dieu, les chrétiens n'ont rien à envier aux Grecs : le célèbre ὑπερουράνιος τόπος du *Phèdre* 247 c (qui désigne clairement chez Platon le monde des Idées)<sup>4</sup> n'est peut-être pas une création véritable du philosophe grec ; car David avant lui a scruté la profondeur des mystères suprasensibles de Dieu, et révélé ses découvertes dans la formule « les cieux des cieux » ; les déclarations du *Phèdre* ne pourraient-elles alors provenir des Psaumes, l'ὑπερουράνιος τόπος des οὐρανοὶ οὐρανῶν ? Il est permis de le penser<sup>5</sup>. Tout aussi clairement, et selon la lettre même de l'exégèse philonienne,

1. Comme faisait Zénon, ARNIM I 169, p. 43, 30.

2. *C. Celsum* V 44, K. 47, 28-48, 4. Texte cité *infra*, p. 265.

3. *In Lucam hom.* 23 (trad. Jérôme), éd. Rauer (= GCS, *Origenes* IX) p. 156, 8-16 : « Prophetæ quoque ipsi et apostoli omne quod resonant, non solum hominibus, sed et angelis prædicant. Quod ut scias uerum, attende, inquit, caelum, et loquar (*Deut.* 32, 1),... et : laudate dominum, caeli caelorum,... et : laudent eum angeli (*Ps.* 148, 2-4)... Inuenies pluribus in locis, et maxime in psalmis, et ad angelos sermonem fieri ».

4. Plusieurs notations l'établissent sans aucun doute : ce lieu est suprasensible, seulement connaissable par le νοῦς (247 c) ; il contient les Idées de la justice, de la sagesse, de la science (247 e), et toute véritable réalité (τὰ ὄντα ὄντως, 247 e), etc.

5. *C. Cels.* VI 19, K. 89, 32-90, 6 : οὕτε τὰ περὶ τοῦ ὑπερουρανοῦ τόπου πρῶτος ὁ φιλόσοφος παρίστησιν, ἀλλὰ Δαυὶδ τὴν βαθύτητα τοῦ πλήθους τῶν ἐν τοῖς ὑπερναβηβηκόσι τὰ αἰσθητὰ τῶν περὶ θεοῦ θεωρημάτων πάλαι παρέστησεν εἰπὼν ἐν τῇ βίβλῳ τῶν ψαλμῶν ' αἰνεῖτε τὸν θεὸν οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν ... Ἐγὼ δὲ οὐκ ἀπογινώσκω τὰς ἀπὸ τοῦ Φαίδρου λέξεις ἀπὸ τινων Ἑβραίων μεμαθηκότα τὸν Πλάτωνα, ὡς δὲ τινες ἀνέγραψαν, ἔτι καὶ τοῖς προφητικοῖς ἐντυχόντα λόγοις ἐκτεθεῖσθαι ... A la suite de quoi Origène cite deux passages du *Phèdre* 247 c.

ces « ciels des ciels » sont réputés ailleurs « ciel intelligible » et « nature rationnelle » véhiculant en elle le divin soleil de la justice, au-dessus des eaux supérieures au firmament, qui représentent elles-mêmes des substances intellectuelles<sup>1</sup>. On ne saurait désormais douter que, pour Philon comme pour Origène qui le suit fidèlement dans tout ce développement, les *οὐρανοὶ οὐρανῶν* constituent une désignation heureuse (et inspirée), à la fois de la cité des intelligences supérieures et du monde des Idées platoniciennes.

Toutefois, il ne faut pas dissimuler que la doctrine origénienne de l'*οὐρανός* et des *οὐρανοὶ οὐρανῶν* telle qu'on vient d'essayer de la reconstituer pose un délicat problème d'ordre littéraire. Car le précédent exposé a fait appel à trois textes (*Selecta in psalmos* 18, 2 ; 29, 3 ; 148, 4-5)<sup>2</sup>, de première importance pour cette question, mais dont l'authenticité origénienne n'est pas certaine. En effet, on sait, grâce à divers témoignages, qu'Origène avait composé un commentaire de l'ensemble du Psautier ; ce commentaire est aujourd'hui perdu, mais des fragments en ont été sans aucun doute conservés dans les chaînes exégétiques grecques<sup>3</sup> ; ce sont ces fragments qu'a prétendu rassembler le recueil reproduit par le tome XII de la *Patrologie grecque* sous le titre de *Selecta in psalmos* ; mais le discernement était si difficile que le collecteur n'a pu faire autrement qu'introduire, à côté de fragments certainement origéniens, des morceaux certainement inauthentiques (il proviennent alors souvent d'Évagre le Pontique), et des textes douteux, qui sont la majorité ; pour cette dernière catégorie, seule la critique interne peut fournir un indice, d'ailleurs toujours précaire, en faveur ou à

1. *Selecta in ps.* 148, 4-5, PG 12, 1680 A, et 28, 3, PG 12, 1289 D. Textes cités *infra* p. 263-264. Ce « ciel intelligible » qu'éclaire un « soleil de justice », opposé au ciel sensible où circule le soleil visible, évoque irrésistiblement *Rép.* VI 508 bc, où Platon fait du Bien le soleil du monde intelligible. Il n'est guère vraisemblable que cette rencontre soit fortuite, que l'auteur n'ait pas volontairement pastiché Platon, bien qu'il le fasse en partie à l'aide de citations scripturaires (le « soleil de justice » sort de *Malachie* 4,2). C'est un argument de plus en faveur de l'emploi de *οὐρανοὶ οὐρανῶν* pour désigner le monde des Idées.

2. Cf. *supra*, p. 252, n. 6 ; p. 257, n. 1 ; *infra*, p. 263-264.

3. Cf. R. DEVRESSE, article *Chaînes exégétiques grecques* dans *Supplément au Dictionn. de la Bible*, I 1928, col. 1120-1122 (sur le commentaire origénien des Psaumes) ; *Seniores Alexandrini*, dans *Revue Biblique* 37, 1928, p. 118-122 (sur les fragments de commentaires des Psaumes contenus dans les chaînes).

l'encontre de l'authenticité origénienne. C'est donc de tels indices qu'il faut rechercher dans les trois fragments utilisés plus haut ; on aura d'ailleurs remarqué que ces textes sont solidaires dans leur contenu (le « soleil de justice » de 18, 2 se retrouve en 148, 4-5 ; la *λογικὴ φύσις* de 29, 3 reparaît dans les deux paragraphes de 148, 4-5, etc.), de sorte qu'une démonstration de l'authenticité de l'un d'eux vaudrait pour les autres. Un premier indice (fort mince) en faveur de l'attribution à Origène réside dans la ressemblance de fond et d'expression qui apparaît entre cette exégèse du *Ps.* 148, 4 et l'exégèse philonienne de la formule correspondante du *Deutéronome* 10, 14<sup>1</sup> ; la présence, ici et là, de l'idée et du mot de *οὐρανὸς νοητός* permet de croire à un emprunt plus qu'à une coïncidence ; or nul autant qu'Origène n'a subi l'influence de Philon, surtout en matière scripturaire. Dans le même sens va la formule de « soleil de la justice », empruntée à *Malachie* 4, 2 ; Origène l'utilise souvent pour désigner le Verbe : Judas, après avoir trahi Jésus, devient la proie des ténèbres (*Ioh.* 13, 30) parce qu'il a déserté le « soleil de la justice »<sup>2</sup> ; ailleurs, les rayons émanés du « soleil de la justice » sont le fortifiant de l'âme<sup>3</sup>, etc. ; or, cette citation scripturaire n'est pas très fréquente chez les auteurs de l'époque ; on peut donc voir un indice en faveur de l'attribution origénienne dans le fait qu'elle apparaît dans les *Selecta* 18, 2 et 148, 4-5, et qu'elle est familière à Origène<sup>4</sup>. Enfin, les *Selecta* 29, 3 et 148, 4-5 voient dans les eaux supracélestes des *λογικαὶ φύσεις* ; or, il s'agit là d'une interprétation origénienne caractéristique ; non qu'Origène la soutienne plus d'une fois<sup>5</sup> dans celles de ses œuvres qui nous sont parvenues ; mais plusieurs témoignages indirects, soit qu'ils la lui attribuent nommément<sup>6</sup>, soit qu'ils la mention-

1. Cf. *supra*, p. 250 et n. 6, *infra*, p. 264.

2. In *Ioh.* XXXII 24, P. 469, 10-12 : Οὐ γὰρ παρῆν αὐτῷ ὁ ἀνὴρ, ὃ ὄνομα Ἀνατολή (Zach. 6, 12), καταλιπόντι ἐν τῷ ἐξεληλυθέναι τὸν τῆς δικαιοσύνης ἥλιον.

3. *C. Cels* VII 22, K. 173, 28-174, 1 : Ἄμα οὖν ταῖς τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης αὐγαῖς ἐπιλαμπούσαις αὐτοῦ τῇ ψυχῇ ὥσπερ εἰ δυναμούμενος ὑπ' αὐτῶν.

4. Déjà Philon avait vu dans le soleil qui éclaire la fuite de Lot (*Gen.* 19, 23) le symbole du Verbe divin, paradigme du soleil visible : ἥλιον καλεῖ τὸν θεῖον λόγον, τὸ τοῦ κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντος ... παράδειγμα (*De somniis* I 15, C. W. III p. 223, 3-4).

5. In *Gen. hom.* 1, 2, B. 3, 25 : « spiritalis aquae ».

6. Lettre d'Épiphane à Jean de Jérusalem, traduite par Jérôme, *Epist.* 51, 5,



ment de façon anonyme<sup>1</sup>, ne laissent aucun doute à cet égard. On constate donc, au moyen de ces trois indices (inspiration philonienne ; « soleil de justice » ; eaux spirituelles), que l'authenticité origénienne de ces quelques *Selecta* n'est pas impensable. C'est néanmoins en faveur de l'attribution à Évagre que se prononce un spécialiste de cette question, le R. P. H. U. von Balthasar, puisque *φύσις λογική* représente pour lui un terme évagrien (à la place duquel Origène emploierait *ψυχή*), et que d'autre part les « définitions spirituelles » (*geistliche Definition*), qui, s'emparant de mots désignant couramment des réalités matérielles, surtout cosmiques, leur assignent une signification spirituelle (comme c'est exactement le cas ici), constituent selon lui la spécialité littéraire d'Évagre<sup>2</sup>. La vérité, c'est que toute solution demeure conjecturale. Le pur problème d'authenticité ne revêt d'ailleurs pas une grande importance pour la question traitée ici, à laquelle il suffit que ces textes soient d'inspiration origénienne, ce qui est assuré s'ils émanent d'Évagre ou de tout autre auteur éclairé par le soleil d'Alexandrie. Qui pourrait d'ailleurs, à la limite, établir par la critique interne le discernement entre Origène et un origénien de la plus exacte fidélité ?

On n'aura pas manqué de relever, dans le courant de l'exposé de la théorie des deux cieux chez Philon, dans la *Cohortatio ad Gentiles*, chez Origène, bien des analogies avec la pensée d'Augustin. Il fait maintenant examiner les plus importantes d'entre elles.

éd. Hilberg(= CSEL 54) p. 405, 13-15 : « dicente Origene de aquis quae super firmamentum sunt, non esse aquas, sed fortitudines quasdam angelicae potestatis ».

1. BASILE, *Hexaem.* III 9, PG 29, 73 C : *δυνάμεις λέγοντες πνευματικὰς καὶ ἀσωμάτους τροπικῶς ἐκ τῶν ὑδάτων σημαίνεσθαι* ; PROCOPE DE GAZA, *Comment. in Gen.* I 2, PG 87 I 48 B : *Τινὲς ... ἁγίας δυνάμεις τὰ ὕδατα παρέδξαντο* ; I 6, PG 73 A : *δυνάμεις πνευματικὰς τὰ ὕδατα λέγοντες*. Cf. J. DENIS, *De la philosophie d'Origène*, Paris 1884, p. 158 et 414 ; P. DUHEM, *Le Système du Monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, II, Paris 1914, p. 488.

2. H. U. VON BALTHAZAR, *Die Hiera des Evagrius*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 63, 1939, p. 94 et 183. — Je remercie ma collègue M<sup>me</sup> Madeleine Harl, qui prépare une importante thèse sur Origène, et a bien voulu m'éclairer dans cette question ; je lui dois de connaître plusieurs textes.

## 1. L'étymologie de *firmamentum*.

Philon, *De opif.* Origène, *In Gen.* Augustin, *De Gen. mundi* 10, C. W. I p. 11, *hom.* 1, 2, B. 3, 2-9 : *ad litt. in p. lib.* 8, 30, 7-9 : Z. 480, 25-26 :

ἐποίει τὸν οὐρανόν ὁ δημιουργός, ὃν ἐτύμως στερέωμα προσηγόρευσεν ἅτε σωματικὸν ὄντα· γὰρ σῶμα φύσει στερεόν. « *firmamentum facit, quia corporeum est...* » 8, 30, Z. 479, 27-480, 2 : « *quoniam caelum firmamentum uocauit, non absurde intellegitur quidquid infra aethereum caelum est, in quo pacata et firma sunt omnia, mutabilius esse et dissolubilius* ». Istud autem caelum, id est firmamentum, corporeum est ».

14, 45, Z. 490, 26-27 : « Hoc enim nomine *firmamenti* ipsa tranquillitas... significari potest ».

Les trois auteurs donnent du στερέωμα — *firmamentum* la même justification étymologique (d'ailleurs banale), à partir de στερεός — *firmus*. Augustin glisse de la notion de « solidité » vers celles de « tranquillité » et d'« apaisement », pour être en droit de relier à la création du firmament celle de la couche supérieure et calme de l'air, dont la fabrication n'est pas mentionnée par la Genèse.

## 2. Le *firmamentum*, réceptacle des *luminaria*.

Orig., *In Gen. hom.* 1, 5, B. 7, 9-13 :

« iam *firmamentum* meretur etiam *luminaribus* adornari... In *firmamento* isto, quod iam *caelum* fuerat appellatum, iubet deus fieri *luminaria* ».

Aug., *De Gen. ad litt. in p. lib.* 12, 37, Z. 486, 13-14 :

« *firmamentum* intellegendum est omnem istam aetheream machinam dici, quae omnia sidera continet ». *De Gen. ad litt.* III 1, 1, Z. 63, 8-9 :

« huic *caelo*, in quo sunt *luminaria*,... uicinus est aer ».

Origène et Augustin ne font d'ailleurs là que paraphraser *Gen.* 1, 14.

## 3. L'excellence du ciel corporel.

Philon, *De opif. mundi* 10, C. W. I p. 11, 7-16 :

πρῶτον αὐτοῦ (sc. : τοῦ κόσμου αἰσθητοῦ) τῶν μερῶν, ὃ δὴ καὶ πάντων ἄριστον, ἐποίει τὸν οὐρανὸν ὃ δημιουργός... διὰ τὴν ἐν αἰσθητοῖς ἀξιώσιν τε καὶ τιμὴν.

Aug., *De Gen. ad litt. in p. lib.* 8, 29, Z. 479, 17-19 :

« Caelesti autem corpore nihil est in corporibus *melius*. Alia quippe corpora caelestia, alia terrestria et utique caelestia *meliora* ».

14, 45, Z. 491, 5-6 :

« corporea creatura constantior et purior, quae a summitate caeli usque ad nubes est ».

*Sermo Denis* 22, 3, éd. Morin (= *Misc. agostin.* I) p. 135, 23-25 :

« Numquid forte *caelum* est, tam speciosum, ornatumque luminibus? Quid enim in his rebus visibilibus delectabilius, quid pulchrius ? »

Philon et Augustin expriment semblablement l'idée stoïcienne de la primauté du ciel dans le monde sensible, par suite en particulier de sa pureté (καθαρώτατος <sup>1</sup> = *purior*).

## 4. La correspondance entre l'âme dans l'homme, l'intelligence dans l'âme, et le ciel dans l'univers.

Philon, *Quis rer. div.* her. sit 48, C. W. III p. 52, 15-20 : Orig., *In Gen. hom.* 1, 8, B. 10, 10-11 : Aug., *Serm.* 57 VI 6, PL 38, 388-389 :

τὸ ... λογικόν (sc. : ψυχῆς μέρος), ὃ δὴ νοῦς ὠνομάσθη, ἄσχιστον εἶασε (sc. : ὃ δημιουργός) κατὰ τὴν τοῦ παντὸς ὁμοιότητα οὐρανοῦ ... Ὁ γάρ, οἶμαι, ἐν ἀνθρώπῳ ψυχῇ, τοῦτο οὐρανὸς ἐν κόσμῳ.

*De gigant.* 13, C. W. II p. 53, 21 :

τὸ ... οὐράνιον τῶν ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς.

« uideamus, quomodo etiam secundum nostrum firmamentum deo; nos autem in *caeli*, id est *mentis nostrae* uel cordis soliditatem, haec eadem fiant ».

I, 2, B. 3, 9-13 :

« Et ideo illud quidem primum *caelum*, quod *spiritale* diximus, *mens nostra* est, quae et ipsa *spiritus*

« *spiritalis* omnes tanquam *caelum* sunt comparatione ipsorum *terra* sumus. ... *Spiritus* noster *caelum* est, caro *terra*... Item, *mens nostra* qua *uidemus* ueritatem, et condelectamur ipsi ueritati, *caelum* est ».

1. Cf. *supra*, p. 250, n. 4.

*Quaest. in Gen.* IV est, id est *spiritalis*  
215, p. 194 : homo noster qui *uidet*

« in homine *mens* si- ac perspicit deum. Is-  
milis est *caelo*; quo- tud autem corporale  
niam rationales sunt caelum, quod firma-  
partes utriusque, una mentum dicitur, exte-  
mundi, altera animae. rior homo noster est,  
Sensus autem similis qui corporaliter intue-  
est *terrae*, quia ambo tur ».  
irracionales ».

Les trois auteurs expriment parallèlement la théorie, d'origine stoïcienne, selon laquelle l'esprit occupe dans l'homme la place que tient le ciel dans le monde. Mais, à ce fond commun, chacun ajoute ses nuances propres. Philon n'envisage que le ciel matériel, selon la position stoïcienne ; mais il distingue soigneusement entre le *νοῦς*, partie de la *ψυχή*, et la *ψυχή*, partie de l'*ἄνθρωπος*, chacun de ces deux termes équivalant d'ailleurs, dans son domaine, au ciel ; de plus, c'est la terre qu'il oppose au ciel, comme la sensation à l'intelligence. Origène au contraire place l'opposition entre le firmament et le ciel incorporel : le firmament correspond à notre homme extérieur, dans lequel, selon la doctrine paulinienne, entre la *mens* purement humaine ; le ciel incorporel, lui, symbolise la *mens* qui est aussi *spiritus*, c'est-à-dire notre homme spirituel. L'opposition philonienne entre le ciel représentant indistinctement *mens* et *spiritus*, et la terre équivalant au corps se retrouve chez Augustin, qui maintient par ailleurs la distinction d'Origène entre l'homme spirituel et charnel<sup>1</sup>.

##### 5. Le symbolisme de l'*aqua supra firmamentum*.

Orig., *In Gen. hom.* 1, 2, B. 3,  
25-26 :

« *spiritalis aquae* intellectum et  
participium capiens eius, quae  
est *supra firmamentum* ».

Aug., *De Gen. ad litt. imp. lib.*  
8, 29, Z. 479, 14-27 :

« haec etiam (sc. : aqua) hoc loco  
firmamento interposito *discreta* cre-  
denda est, ut inferior sit materia

1. La même idée, exprimée plus sommairement, apparaît chez d'autres auteurs ; ainsi LACTANCE, *Instituit.* II 12, 3, éd. Brandt (= CSEL 19) p. 155, 15-16 : « Constat enim (sc. : homo) ex anima et corpore id est quasi ex caelo et terra ».

*Selecta in ps.* 28, 3, PG 12, 1289 D:  
Λογικὰς δὲ φύσεις νῦν σημαί-  
νει τὰ ὕδατα.

*Sel. in ps.* 148, 4-5, PG 12,  
1680 A :

Ἦδωρ τὸ ἐπάνω τῶν οὐρανῶν  
λογικὰς φύσεις σημαίνει, κεχω-  
ρισμέναις ἀπὸ τῶν ἐν τοῖς οὐρα-  
νοῖς ὄντων ὑδάτων.

corporalis, superior animalis... Sed  
est fortasse uis quaedam *subiecta*  
*rationi*, qua ratione deus ueritasque  
cognoscitur: quae *natura*... recte  
*aqua* diuinitus appellata est, non  
locorum spatio, sed merito *naturae*  
incorporeae caeli corporei ambitum  
excedens ».

Pour Augustin comme pour le commentateur des *Selecta*, les eaux supérieures au firmament sont séparées (*κεχωρισμέναις* = *discreta*) des eaux corporelles d'en-bas, et désignent des natures douées de raison (*λογικὰς φύσεις* = *subiecta rationi*... *natura*). A plus forte raison le ciel incorporel qui domine ces eaux sera-t-il spirituel.

## 6. La spiritualité du ciel supérieur.

Philon, *De opif.* Orig., *In Gen. hom.* Aug., *De Gen. ad litt.*  
*mundi* 7, C. W. I p. 9, 4: 1, 2, B. 3, 1-8: *inp. lib.* 3, 9, Z. 464,

πρῶτον οὖν ὁ ποιῶν « *Fecit enim caelum* 8-9 :  
ἐποίησεν οὐρανὸν *prius*, de quo dicit: « *An caelum omnis*  
ἀσώματον. *caelum mihi sedes* creatura sublimis at-

10, p. 11, 11: *enim omnia, quae fac-* est ? »

ἀντιθεῖς τῷ νοητῷ *turus erat deus, ex* *De Gen. ad litt.* I 1, 3,  
καὶ ἀσωμάτῳ (sc. : spiritu constarent et *Z. 4, 22 :*

οὐρανῷ). *corpore, ista de causa* « *An caelum intel-*  
*in principio et ante* gendum est creatura  
*omnia caelum dicitur* *spiritalis ? »*

*factum, id est omnis* *De ciu. dei* XI 33, H.  
*spiritalis* substantia, 564, 5-6 :

*super quam uelut in* « *quibus nominibus*  
*throno quodam et sede* (sc. : caeli et terrae)  
*deus requiescit* » uniuersalis est signifi-

*cata creatura,... spiri-*  
*talis et corporalis.* »

*Conf. XII* 11, 12, 11,  
L. 337 :

« *inhabitatore te* ».

Pour les trois auteurs, le ciel premier créé est de nature incorporelle et spirituelle. Pour Origène et Augustin, il représente en outre l'ensemble (*omnis, universalis*) de la création spirituelle et constitue le lieu d'habitation de Dieu.

### 7. L'intellectualité du ciel supérieur.

Philon, *Quaest. in Selecta in ps.* 18, 2, Aug., *Conf.* XII 9, 9, *Gen.* IV 188, p. 177 : PG 12, 1240 D : 4-5, L. 335 :

« *uniuersum caelum* οἷ... οὐρανοὶ... τῆς « *caelum caeli* ... crea-  
et mundus, quoniam νοεράς εἰσι φύσεως. tura est aliqua intel-  
animal est et rationa- lectualis ».  
le... »

*Selecta in ps.* 148,  
4-5, PG 12, 1680 A : 15, 20, 16-17, L. 342 :  
οὐρανός ἐστι νοη- « mens rationalis et  
τός φύσις λογική. intellectualis », etc.

Pour les trois auteurs, le ciel supérieur est un esprit capable d'intelligence (*noeās, intellectualis*) et de raison (*rationale, λογική, rationalis*).

### 8. L'exégèse de *caelum caeli*.

Philon, *De spec. Cohort. ad Gen.* *Selecta in ps.* Aug., *Conf.* XII  
*leg.* I (*de sacrif.*) tiles, 30, 7-8, Ot. 148, 4-5, PG 12, 21, 30, 16-18,  
8, C.W. V, p. 73, 102 CD : 1680 A : L. 349-350 :  
9-10 :

τοῦ θεοῦ καὶ τὸν μὲν πεποιη- Αἰνεῖτε αὐ- « informis et te-  
ὸ αἰσθητός ἐσ- μένον οὐρανόν, τὸν οἱ οὐρα- nebrosa materies  
τιν οὐρανός καὶ ὁ ὄν καὶ στερέωμα νοὶ τῶν οὐρα- erat, unde fieret  
νοητός, ὁ κυρί- ὠνόμασεν, τοῦτον νῶν... (*Ps.* 148, 4- *caelum intellegibi-*  
ως, εἴποι τις ἄν, εἶναι τὸν γενομέ- 5). Οὐρανός ἐστι le, quod alibi  
οὐρανός οὐρα- νον αἰσθητόν, νοητός φύσις λο- dicitur caelum  
νοῦ (*Deut.* 10, 14). ἕτερον δὲ εἶναι τὸν γικὴ τὸν τῆς δικα- caeli (*Ps.* 113,  
νοητόν, περὶ οὗ ισοσύνης ἢ λειον 16).  
ὁ προφήτης ἔφη (*Mal.* 4, 2) ἐν αὐ-  
'Ο οὐρανός τοῦ τῇ περιφέρουσα.  
οὐρανοῦ τῷ κυ-  
ρίῳ, τὴν δὲ γῆν  
ἔδωκε τοῖς νίο-  
ις τῶν ἀνθρώ-  
πων (*Ps.* 113, 16).

Ce rapprochement est le plus caractéristique, et suffirait à

lui seul à établir l'existence d'une parenté entre ces quatre textes. Si l'on remarque, comme on aura l'occasion de le faire davantage tout à l'heure, que les adjectifs *νοητός* et *intelligibilis*, dans la langue philosophique, qualifient tous deux un objet pensé, et s'opposent par là à *νοερός* et *intellectualis*, qui se disent d'un sujet pensant, il en résulte que *caelum intelligibile* est l'exacte traduction de l'οὐρανός *νοητός* des trois premiers textes. C'est ce ciel intelligible qui, chez les quatre auteurs, est illustré par la citation biblique « ciel du ciel » ou « cieux des cieux », empruntée tantôt au *Deut.* 10, 14, tantôt au *Ps.* 113, 16, tantôt au *Ps.* 148, 4.

### 9. La dignité du *caelum caeli*.

Orig., *C. Cels* V 44, K. 47, 28-48, 4 :

ἡμεῖς δὲ οὔτε Δία οὔτε τὸν θεὸν φάμεν εἶναι τὸν οὐρανόν, οἷ γε ἐπιστάμεθα καὶ τινα τῶν ἡττόνων τοῦ θεοῦ ὑπερ ἀναβεβηκέναι τοὺς οὐρανοὺς καὶ πᾶσαν αἰσθητὴν φύσιν. Καὶ οὕτω γε συνέμεν τοῦ αἰνεῖτε τὸν θεὸν οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν, καὶ τὸ ὕδωρ τὸ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν αἰνεσάτωσαν τὸ ὄνομα κυρίου (*Ps.* 148, 4-5).

Aug., *Conf.* XII 2, 2, 7-9, L. 331 :

« *caelum*, quod non cernimus, cui terra est hoc omne, quod cernimus.

7, 7, 20-22, L. 334 :

« *caelum* et terram, duo quaedam, unum prope te, ... unum, quo superior tu esses, ... »

11, 12, 17-18, L. 337 :

« in caelestibus *super ista caelestia* ».

Chez Augustin comme chez Origène, le niveau du « ciel du ciel » dans la hiérarchie des créatures est marqué comme suit : au-dessus de toute nature matérielle (*αἰσθητήν*, *quod cernimus*), au-dessus du ciel physique même (*ὑπερ... τοὺς οὐρανοὺς* = *super ista caelestia*), mais au-dessous, bien que fort près, de Dieu (*ἡττόνων τοῦ θεοῦ*, *quo superior tu esses*).

Outre ces ressemblances doctrinales auxquelles des confrontations textuelles donnent le meilleur relief, il en est d'autres pour lesquelles une telle illustration serait plus difficile, mais qui n'en sont pas moins réelles. Par exemple, Origène et Augustin s'entendent à reconnaître la vanité de s'interroger sur le nombre des cieux physiques<sup>1</sup>, et à mêler aux notations purement cos-

1. *C. Cels.* VI 21, K. 91, 15-19 ; *De Gen. ad litt.* XII 29, 57, Z. 423-424. Cf. *supra*, p. 219, et n. 1, p. 251, p. 252 et n. 1.

mologiques des applications à la vie religieuse. Tous deux, au moins à un certain moment de leur carrière, assignent aux anges la résidence du « ciel du ciel »<sup>1</sup>. Ils opposent pareillement au soleil qui éclaire le monde sensible un soleil incréé qui est le Verbe divin<sup>2</sup>. Enfin, pour l'un comme pour l'autre, la troisième demande du *Pater* concerne l'assimilation des pécheurs de condition terrestre au ciel que constituent les justes et les esprits supérieurs<sup>3</sup>. On ne peut donc mettre en doute — même si plusieurs d'entre elles portent sur des notations banales — l'existence d'un faisceau d'analogies dans l'expression que Philon, Origène, Augustin, et même l'auteur de la *Cohortatio ad gentiles* présentent de la théorie des deux cieux ; on ne peut pas ne pas être frappé du fait que chacun d'eux l'illustre par un recours à la même exégèse de la même formule biblique, surtout si l'on se rappelle la rareté d'une telle exégèse, vainement recherchée partout ailleurs.

Mais autre chose est remarquer entre divers textes une parenté dans les idées et l'expression, autre chose l'expliquer en établissant une influence ; autant cette constatation s'impose avec évidence, autant cette explication, le plus souvent, ressortit à la conjecture. Dans le cas présent, on voit bien comment Philon a dû inspirer Origène, qui lui fait d'incessants emprunts, et l'auteur de la *Cohortatio*, qui le cite plusieurs fois ainsi qu'on la vu ; il est même possible que ces deux derniers aient agi l'un sur l'autre, sans qu'on puisse dire le sens de cette influence tant que l'on ignorera la date de la *Cohortatio*. Mais les difficultés apparaissent si l'on essaie d'imaginer comment les trois auteurs grecs ont pu exercer une causalité quelconque sur la pensée d'Augustin. En ce domaine, la prudence exige de restreindre

1. In *Luc. hom.* 23, R. 156, 8-16 ; *De civ. dei* XII 33, H. 563, 2-3. Cf. *supra*, p. 222 et n. 2, p. 256 et n. 3.

2. *Sol. in ps.* 18, 2, PG 12, 1240 D, et 148, 4-5, 1680 A, cités *supra* p. 252, n. 6, et p. 264. Cf. AUGUSTIN, *En. in ps.* 120, 12, PL 37, 1615-1616 : « Alium solem fecit deus, qui oritur super bonos et malos, istum quem vident et boni et mali ; alius est autem ille sol, non factus, sed genitus, per quem facta sunt omnia, ubi est intelligentia incommutabilis ueritatis ».

3. *De orat.* 26, 6, K. 362, 22-363, 22 ; *Serm.* 56 V 8, PL 38, 380 ; 57 VI 6, PL 388-389 ; 58 III 4, PL 394 ; 59 II 5, PL 400-401. Cf. *supra*, p. 228 et n. 1, p. 255 et n. 2 à 4.



le nombre des textes grecs ayant éventuellement influé sur lui à ceux pour lesquels on connaît l'existence d'une traduction latine qu'il aurait pu consulter. Ce principe élimine donc d'abord la *Cohortatio*, qui probablement ne fut jamais traduite. Pour Philon, les meilleurs spécialistes<sup>1</sup> estiment qu'Augustin ne le connaît qu'indirectement, grâce à l'Origène latin (dont il va être parlé), à Jérôme et à Ambroise, qui, eux, l'ont lu ; une exception cependant : il aurait eu en mains, dès 398, une traduction latine d'un écrit philonien, les *Questiones et solutiones in Genesin*<sup>2</sup>, qu'il aurait utilisée dans le *Contra Faustum* XII 39 et dans la *Cité de Dieu* XV 26. Quant à Origène<sup>3</sup>, Augustin n'aurait pu lire de lui, conformément au même principe, que les œuvres traduites en latin ; on admet ainsi qu'il aurait connu les *Homélies sur la Genèse* et *sur les Nombres*, traduites par Rufin, ainsi que celles *sur Luc*, traduites par Jérôme<sup>4</sup> ; en revanche, il faudrait renoncer à envisager une influence exercée sur lui par le *Contra Celsum*, comme par le commentaire dont les *Selecta* sont le vestige, car aucun de ces deux ouvrages ne lui était accessible en traduction latine<sup>5</sup> ; toutefois, il aurait pu connaître la substance de ce dernier commentaire grâce à deux traités exégétiques fortement imprégnés d'esprit origénien, le *Commentaire sur les Psaumes* d'Hilaire, et celui d'Eusèbe de Césarée, dont une traduction (perdue) fut exécutée par Eusèbe de Verceil<sup>6</sup>.

1. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident, de Macrobie à Cassiodore*<sup>2</sup>, Paris 1948, p. 184 ; B. ALTANER, *Augustinus und Philo von Alexandrien, eine quellenkritische Untersuchung*, dans *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 65, 1941, p. 81, 82 sq., 85 sq., 88 sq.

2. De même que l'original grec, cette traduction latine, à part quelques morceaux, est perdue. Il ne reste de cet ouvrage (et de plusieurs autres commentaires de Philon) qu'une traduction arménienne, retraduite en latin par Aucher sous le titre *Philonis Judaei Paralipomena Armena*, Venise 1826.

3. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.* p. 185-187 ; B. ALTANER, *Augustinus und Origenes, eine quellenkritische Untersuchung*, dans *Historisches Jahrbuch*, 70, 1951, p. 15-41.

4. La 2<sup>e</sup> *Hom. sur la Gen.* aurait inspiré les *Quaest. in Hept.* et le *De cin. dei* XV (ALTANER, *art. cit.* p. 22) ; la 1<sup>re</sup>, les commentaires d'Augustin sur la Genèse (caractère créé du temps, signification de *caelum et terra*) (p. 24-25) ; les *Hom. sur les Nombres* auraient déteint sur l'*En. in ps.* 136, et les *Hom. sur Luc* sur l'*Ep.* 140 d'Augustin (p. 30-31 ; 33 ; 35, n. 110).

5. ALTANER, *art. cit.* p. 21, n. 35 ; 35, n. 111 ; 38-41.

6. *Id.* p. 26 et n. 68.

Il n'est pas douteux que ces conclusions déniaient toute possibilité d'influence à bien des textes qui ont été précédemment mis en parallèle avec des passages d'Augustin, notamment à presque tous ceux de Philon. Mais deux remarques doivent être faites. D'abord, le principe de la traduction latine nécessaire, qui inspire ces conclusions, tout en se justifiant du point de vue de la méthode, comporte bien plus d'indécision qu'on ne croirait ; les traductions latines que nous connaissons ne sont certainement qu'une mince fraction de toutes celles qui ont existé ; d'autre part, il en est sur l'existence desquelles les érudits s'opposent<sup>1</sup> ; par conséquent, rien n'assure que des textes de Philon et d'Origène n'ont pas été traduits à notre insu, par où ils ont pu exercer une influence sur Augustin. Mais, même à s'en tenir à ces évaluations probablement restrictives, Augustin était à même de connaître suffisamment la doctrine alexandrine des deux ciux ; peu importe qu'il n'ait presque rien lu de Philon, puisque l'essentiel du message de l'écrivain juif a pu lui être transmis par les *Homélies sur la Genèse* d'Origène. Il resterait toutefois à rechercher par quel truchement Augustin aurait bien pu être mis au courant des *Selecta in ps.* 148, 4-5 ; rien ne permet de résoudre cette question ; cependant, il ne serait pas impossible que l'on n'ait pas jusqu'ici tenu suffisamment compte de textes comme la *Lettre* 75 de Jérôme à Augustin et la *Lettre* 61 du même Jérôme à Vigilantius, qui renfermeraient éventuellement un témoignage en faveur de l'existence d'une traduction latine ancienne du commentaire d'Origène sur les Psaumes<sup>2</sup>.

1. C'est ainsi que M. ALTANER (*art. cit. supra* p. 267, n. 1) affirme l'existence d'une traduction latine du commentaire de Philon sur la Genèse, alors que M. COURCELLE (*op. cit.* p. 184, n. 3) la nie. Que dire des traductions dues à Marius Victorinus !

2. *Epist.* 75, 6, 20, éd. Goldbacher II (= CSEL 34) p. 318, 6-15 : « ... psalmorum, quos apud Graecos interpretati sunt multis voluminibus primus Origenes, secundus Eusebius Caesariensis, ... Feruntur et diuersorum in paucos psalmos opuscula, sed nunc de integro psalmorum corpore dicimus. Apud Latinos autem Hilarius Pictauensis et Eusebius Vercellensis episcopus Origenem et Eusebium transtulerunt, quorum priorem et noster Ambrosius in quibusdam secutus est » ; *Epist.* 61, 2, éd. Hilberg (= CSEL 54) p. 577, 13-17 : « ... Hilarius, qui psalmorum interpretationem... ex libris eius (sc. : Origenis), id est ex Graeco in Latinum transtulit ; ... Vercellensis Eusebius, qui omnium psalmorum commentarios heretici hominis uertit in nostrum eloquium ». Cf. ALTANER, *art. cit.*, p. 18.

## IV

LE FOND DU PROBLÈME : CIEL INTELLIGENT OU CIEL  
INTELLIGIBLE ?

Si l'on met maintenant entre parenthèses ces problèmes littéraires insolubles pour revenir à la pensée d'Augustin comparée à celle de ses devanciers alexandrins, on doit se demander si, au-delà de leurs théories fragmentaires qu'il reproduit probablement, il n'aurait pas également fait sienne l'une de leurs orientations philosophiques essentielles. Comme on l'aura déjà remarqué, et sans qu'il soit nécessaire d'invoquer de nouveau le témoignage des textes, l'*οὐρανὸς ἀσώματος* de Philon, en même temps qu'un univers d'intelligences vivantes et douées d'attributs quasi personnels, dont le collège est comme une grande âme raisonnable, vertueuse, pleine de joie et apte à la philosophie, apparaît comme un système d'Idées-paradigmes, un *κόσμος νοητός* dans le sens du platonisme scolaire; bref, un monde habité par des intelligences qui sont aussi des intelligibles. Origène reprend implicitement cette doctrine : ses *οὐρανοὶ οὐρανῶν* constituent d'une part une cité d'anges et autres esprits supérieurs, et comportent une terre peuplée d'habitants célestes; mais ils définissent l'autre part l'ensemble des Idées, tellement qu'ils ont pu suggérer à Platon sa conception du monde intelligible; en un mot, si l'on observe l'usage de la langue philosophique, le ciel origénien est à la fois une *φύσις νοερά* et un *οὐρανὸς νοητός*, un peuple de sujets pensants et une totalité d'objets pensés, un « royaume de Dieu » chrétien et un « lieu intelligible » platonicien.

Or, plusieurs indices donnent à croire qu'Augustin n'a pas été toujours aussi hostile qu'on pourrait l'attendre à cette identification du ciel intelligent et du ciel intelligible. Le statut métaphysique ambigu, à mi-chemin entre l'éternité et le temps, entre une adhésion définitive à Dieu et une fidélité précaire, qu'il assigne dans les *Confessions* au ciel des esprits supérieurs, n'est pas éloigné de celui des Idées, qui tiennent elles aussi de l'éternité et de la transcendance du Verbe où elles sont localisées en même temps que de la dépendance et de la multiplicité des

créatures. On doit regretter qu'Augustin ne se soit jamais clairement expliqué sur ces analogies entre le monde des Idées et celui des intelligences supérieures. Mais divers passages de ses œuvres montrent qu'il ne s'est pas désintéressé du problème, qu'il l'a parfois posé sans y répondre nettement ; quelques unes de ses théories et plusieurs de ses expressions permettent de penser que, mis en demeure d'adopter une position sans équivoque, il ne l'aurait peut-être pas fait dans le sens de la traditionnelle rupture entre l'intelligence et l'intelligible.

Ainsi, Augustin connaît parfaitement l'usage respectif, dans la langue latine tardive, de *intellectualis* et de *intelligibilis*, dont il faut rapprocher celui de *νοερός* et de *νοητός* en grec, spécialement à l'époque hellénistique ; en effet, il cite lui-même une distinction scolaire selon laquelle, conformément d'ailleurs à l'habitude française, *intellectualis* (ou *νοερός*) doit qualifier le sujet qui connaît, *intelligibilis* (ou *νοητός*) l'objet qui est connu<sup>1</sup>. Néanmoins, il tient que les deux adjectifs sont, à l'usage, interchangeables, puisque tout sujet intellectuel est certainement aussi un objet intelligible, et que, probablement, tout objet intelligible est en même temps un sujet intellectuel<sup>2</sup>. Comment expliquer cette attitude, autrement que par la conviction d'une sorte d'identité entre l'intelligence et son objet ? Ce texte du *De Genesi ad litteram* ne constitue d'ailleurs pas un *lapsus* de la plume d'Augustin, puisqu'il revient à la même idée quelques pages plus loin, parlant d'une mystérieuse « région des intelligences ou des intelligibles »<sup>3</sup>. Il avait d'ailleurs ébauché cette confusion de l'intelligence et de l'intelligible dès le livre XII

1. *De Gen. ad litt.* XII 10, 21, Z. 392, 12-15 : « nonnulli uoluerint, ut intelligibilis sit res ipsa, quae solo intellectu percipi potest, intellectualis autem mens, quae intellegit ».

2. *Id.* p. 392, 11-24. Que l'on me permette ici de renvoyer à deux études que j'ai consacrées à ce texte capital : *Une hésitation de saint Augustin sur la distinction de l'intelligence et de l'intelligible, et sa source plotinienne*, dans *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie*, Bruxelles 1953, XII p. 137-145, et *Une curieuse déclaration idéaliste du De Genesi ad litteram (XII 10, 21) de saint Augustin, et ses origines plotiniennes* (E n n. 5, 3, 1-9 et 5, 5, 1-2), sous presse dans la *Revue d'Hist. et de Philosophie religieuses*. M'étant largement arrêté là à cette question de l'ambiguïté de l'intelligence et de l'intelligible chez Augustin, et y ayant produit la plupart des textes, je passerai rapidement ici.

3. *Id.* XII 26, 54, Z. 419, 12-13.

des *Confessions* où, entendant par le « ciel » premier créé, ainsi qu'on l'a vu, un collège d'esprits supérieurs, *caelum intellectuale*, il lui applique à quatre reprises <sup>1</sup> *intelligibile*, donnant par là à entendre un séjour d'Idées. D'autre part, il reprend implicitement le même thème dans l'une des *Enarrationes*, en indiquant que les cieux du *qui fecit caelos in intellectu* (Ps. 135, 5) désignent à la fois les *caeli intelligibiles* et la cité des « spirituels » gratifiés de l'intelligence des choses divines <sup>2</sup>, autrement dit un système d'Idées et un peuple d'esprits.

La même propension à confondre l'intelligence et l'intelligible se laisse pressentir au fond de quelques autres chapitres de l'exégèse augustinienne. On a vu, par exemple <sup>3</sup>, que le commentaire inachevé de la Genèse regarde volontiers la création de la lumière comme la représentation de celle des anges, dont le récit biblique omet de préciser le moment ; c'était là faire de la lumière un groupe de sujets pensants, une réalité d'ordre intellectuel ; mais voici qu'Augustin y voit en même temps une lueur qui éclaire d'en-haut la raison de l'homme et celle de l'ange lui-même, donc une réalité d'ordre intelligible <sup>4</sup>. Le rapprochement entre le monde des Idées et celui des esprits supérieurs peut également s'effectuer en prêtant à celles-là les caractères de ceux-ci ; c'est en ce sens qu'Augustin interprète le *quod factum est, in illo uita est* du prologue johannique ; il voit dans ces mots l'indication que les formes des créatures à réaliser, et même une fois réalisées, existent vivantes dans le Verbe divin <sup>5</sup>, introduisant ainsi dans les objets intelligibles la qualité essentielle des sujets intellectuels. Enfin, dans le *De ordine*, il

1. *Conf.* XII 20, 29, 7, L. 348 ; 21, 30, 17, L. 349 ; 28, 39, 17, L. 359 ; 29, 40, 5, L. 359.

2. *En. in ps.* 135, 5-8, PL 37, 1758-1759. Texte cité *supra* p. 225, n. 1.

3. Cf. *supra* p. 208.

4. *De Gen. ad litt. in p. lib.* 5, 20, Z. 472, 2-3 : « ea (sc. : lux) superior quae ratiocinando adparet... Et fortasse quod quaerunt homines, quando angeli facti sunt, ipsi significantur hac luce » ; 5, 25, Z. 475, 2 : « rationalem (sc. : lucem), quam et angeli et homines habent ». Cf. *In Ioh. euang. tract.* III 4, PL 35, 1398 : « Lux mentium supra mentes est, et excedit omnes mentes ».

5. *De Gen. ad litt.* V 14, 31, Z. 157, 15-20 : « in illo uita est (*Ioh.* 1, 3), non in se scilicet, hoc est in sua natura, qua factum est, ut conditio creaturae sit, sed in illo uita est, quia omnia, quae per ipsum facta sunt, nouerat, antequam fierent, ac per hoc in illo erant non sicut creatura, quam fecit, sed sicut uita ».

identifie le monde invisible des philosophes platoniciens et le « royaume de Dieu » biblique<sup>1</sup>, c'est-à-dire un réceptacle d'intelligibles et un séjour d'intelligences ; rapprochement si excentrique qu'il s'accusera au moment des *Rétractations* d'avoir confondu ainsi une *ratio* et un *regnum*<sup>2</sup>.

Cette dernière notation présente une ressemblance étonnante avec la démarche d'Origène tenant pour synonymes le « lieu intelligible » de la *République* et le « royaume de Dieu » des Synoptiques. Ce rapprochement ne peut d'ailleurs être que fortuit, puisqu'Augustin, à l'époque du *De Ordine*, devait ignorer jusqu'au nom d'Origène. Il n'en demeure pas moins instructif ; il permet en effet de conjecturer que l'espèce d'identification du monde intelligible et de l'univers des intelligences, que l'on devine sous-jacente à diverses déclarations d'Augustin, doit provenir, en même temps que de l'influence néoplatonicienne<sup>3</sup>, d'une initiation sympathique à la philosophie religieuse d'Alexandrie.

## CONCLUSION

Cette recherche a essayé d'abord de caractériser, avec autant de précision qu'en comportait le sujet, l'interprétation que le livre XII des *Confessions* présente du ciel du 1<sup>er</sup> verset de la Genèse, et qu'il illustre en empruntant aux Psaumes la formule *caelum caeli* ; il s'agit essentiellement d'une cité d'intelligences supérieures rivées à Dieu par la contemplation, libérées de l'écoulement temporel, si distantes du monde sensible qu'elles sont comme un ciel dont il serait tout entier la terre. Quant à l'identité de ces esprits, elle demeure soigneusement dans l'imprécision,

1. Comme tous deux opposés au monde sensible ; cf. *De ord.* I 11, 32, éd. Knöll (= CSEL 63) p. 143, 27-144, 3.

2. *Retract.* I 3, 2, éd. Knöll (= CSEL 36) p. 20, 5-21, 3.

3. Car il ne faut pas oublier que cette ambiguïté constitue également le thème favori de la majorité des néoplatoniciens proprement dits ; cf. mes *Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme*, à paraître dans la *Revue philosophique*. Je croirais volontiers qu'Augustin l'emprunte à Origène dans la mesure où elle concerne la cosmologie (donc dans tout ce qui regarde le « ciel » des Idées et des intelligences), et, dans son rapport à la théorie de la connaissance (en *De Gen. ad litt.* III 10, 21 par exemple), à Plotin.

et rien n'autorise, en particulier, à ne voir en eux que des anges ; il semblerait plutôt que cette cité céleste se présente de façon à abriter différentes catégories d'habitants suivant le plan envisagé : dans la perspective cosmologique, il s'agit sans aucun doute des anges ; mais, dans une préoccupation eschatologique, ce sont également les âmes des justes ; enfin, dans le registre de la vie spirituelle, ce ciel représenterait la conscience religieuse informe tant que la conversion ne l'oriente pas vers le Verbe divin. Car le ciel de la Genèse ne désigne pas une créature définitivement formée, mais l'état inchoatif de la matière première. Du moins en est-il ainsi dans les *Confessions* ; car l'exégèse de *caelum* et *caelum caeli* connaît une histoire à l'intérieur de la production augustinienne ; elle évolue incontestablement d'un commentaire à l'autre, pour donner finalement à entendre, dans la *Cité de Dieu*, le firmament physique lui-même, nommément habité par les anges, au lieu que les *Confessions* déniaient à cette cité toute compromission avec le sensible comme tout peuplement précis.

Malgré ces glissements, et à condition de laisser dans l'ombre les termes extrêmes de cette évolution, cette exégèse des *Confessions* constitue un système relativement ferme et durable. Tout semblerait indiquer qu'Augustin en est le créateur : ses inspirateurs habituels ne pouvaient lui fournir rien de tel, pas plus que la célèbre école d'Antioche, même s'il avait pu en connaître les meilleurs représentants ; en revanche, ses successeurs assureront la fortune de cette interprétation, sans jamais la faire remonter à un autre que lui. Pourtant, cette source insaisissable de l'exégèse augustinienne de *caelum* et de *caelum caeli* existe ; plus exactement, on rencontre dans le milieu alexandrin des formes de pensée dont l'affinité avec cette exégèse ne saurait être mise en doute, sans que l'on puisse toujours reconstituer avec certitude le chemin par lequel elles ont dû arriver à se faire connaître d'Augustin. Il serait d'ailleurs inexact de prétendre que toute l'exégèse augustinienne du ciel du 1<sup>er</sup> verset est tributaire de Philon et d'Origène ; elle leur doit essentiellement deux éléments : d'abord, la conviction du caractère immatériel de ce ciel, et aussi, sans doute, l'ambiguïté d'un ciel d'Idées et d'un ciel d'intelligences ; en second lieu, le recours ingénieux à l'illus-

tration exotique du *caelum caeli*. Mais il est une pièce maîtresse de sa conception du *caelum* qu'Augustin ne pouvait trouver chez eux, et qu'il dut demander à Plotin, à savoir l'état informe et démuní du ciel spirituel livré à lui-même, et son information au prix d'une conversion au principe supérieur. Il serait enfin injuste de méconnaître l'apport du génie même de l'auteur des *Confessions*; il confère à ces doctrines arides la séduction d'une analyse psychologique délicate et d'une langue chatoyante; il les incorpore au christianisme même en les reliant par tous leurs biais à mille textes de l'Écriture. Mais, se fût-il borné à mettre bout à bout des emprunts issus d'horizons si divers, son mérite ne serait pas mince, puisqu'on éprouve aujourd'hui tant de mal à discerner la couture par laquelle il se les est joints.

Paris.

J. PÉPIN.

#### ADDENDUM

(à lire après la n. 2 de la page 253).

Une théorie des deux cieux proche de celle de Philon (dont elle doit s'inspirer) comme de celle d'Origène (dont elle est sans doute l'une des sources) se rencontre chez Clément d'Alexandrie. Pour Clément, la distinction qu'établit la philosophie grecque entre le monde intelligible et le monde sensible, l'un archétype et paradigme, l'autre image, assimilés par les Pythagoriciens l'un à l'unité, l'autre au nombre 6, — constituerait un emprunt à la Révélation chrétienne; en effet, la Genèse distinguait déjà d'une part un ciel invisible (qui, avec la terre informe et la lumière intelligible, définit le monde intelligible), d'autre part un ciel solide et sensible (créé dans la suite avec la terre et la lumière visibles); c'est en s'inspirant de cette théorie biblique que Platon aurait placé dans le monde intelligible les Idées des vivants, sur le modèle desquelles furent respectivement fabriquées les formes sensibles. Il s'agit du *Stromate* V 14, 93, 4-94, 1, éd. Stählin (= GCS, *Clement Alex.* II), p. 387, 21-388, 9: κόσμον τε αἰθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητὸν, τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος· καὶ τὸν μὲν ἀνατῆσαι μονάδι, ὡς αὖ νοητὸν, τὸν δὲ αἰσθητὸν ἐξάδι... Καὶ ἐν μὲν τῇ μονάδι συνίστασιν οὐρανὸν ἀόρατον καὶ γῆν ἀειδὴ καὶ φῶς νοητὸν· ἐν ἀρχῇ γὰρ φησὶν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος. Ἐπὶ ἐπιφέρει· καὶ εἶπεν ὁ θεός· γενεθλήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς. Ἐν δὲ τῇ κοσμογονίᾳ τῇ αἰσθητῇ στερεὸν οὐρανὸν δημιουργεῖ (τὸ δὲ στερεὸν αἰσθητὸν) γῆν τε ὁρατὴν καὶ φῶς βλεπόμενον. Ἀρ' οὐ δοκεῖ σοι ἐντεθεῖν ὁ Πλάτων ζῶων ἰδέας ἐν τῷ νοητῷ ἀπολείπειν κόσμῳ καὶ τὰ εἶδη τὰ αἰσθητὰ κατὰ τὰ γένη δημιουργεῖν τὰ νοητὰ;